

ترجمہ  
کتاب روانہ شناسی شفا

تألیف

شیخ الرئیس حسین بن عبد اللہ بن سینا

بقلم

اکبر دانا سرشت

پہا پ دوم

NEW DELHI



نطق اکبر دانا سرشت در کنگره رسمی  
هزاره ابن سینا

بها: ۲ ریال

---

چاپ نایان

ویراست هریده مقدمه ترجمه روانشناسی شفا

مقدمه به معنی ارسطو - نظریه تریب زودایی ابن سینا - مقایسه من

عالم النفس ارسطو وعالم النفس شفا مدارک کتاب شفا - مقام عامی فردعی

و خدمت او رفاه شده - انعقاد کتاب روانشناسی آقای دکتر سیاسی - مسکلات

ترجمه کتاب ریش عمر حمان در ترجمه - سبب ترجمه ابن کتاب -

دسته های فاضله در اسلام



که اگر مقصود از این حرکات و ادوار یکایک از افراد آن باشد چه مانعی دارد که فرد فرد از قوه بفعل خارج گشته اند و این عقیده زیانی بمجموع افراد لانهایت ندارد یعنی لانهایت از افراد زمان و حرکات از قوه بفعل بیرون نگشته است چنانکه پس از ما باززمانها و حرکاتی بوقوع خواهد پیوست و اگر مقصود خروج همه افراد لانهایت از قوه بفعل باشد بالبداهه بشرحی که باز گفته شد این مقدمه ممنوع است مرحوم فروغی، که رحمت بر آن تربت پاک باد، در صفحه ۲۰۱ ترجمه سماع طبیعی میگوید: ما مسلم نداریم گذشته بطور مجموع بوجود آمده باشد بلکه امور گذشته یکی یکی بوجود آمده است و حکم برهریک غیر از حکم برمجموع گذشته است.

دوم جائی که بیرونی برای حدوث زمان استدلال کرده در مقدمه کتاب (تحدید نهایات الاماکن) میباشد چنانکه میگوید (جسم از حوادثی که همواره بر آن عارض میشود تهی نخواهد بود و هر چیزی که منفک از حوادث نباشد خود حادث است بنابراین بشکل اول این نتیجه بدست میآید که جسم حادث است و ممکن نیست که تعاقب حوادث بطور لایتنهای باشد چه، این فرض منجر بازلیت و نامتنهای بودن زمان میگردد که این عقیده هم باطل است زیرا وقتی ما بگوئیم ادوار گذشته قابل ازدیاد است و هر معدودی هم که از واحد آغاز شود و بعدی خاص از عدد برسد محدود است و زمان هم از مبدائی شروع شده و بآنی مفروض منتهی میگردد باز بشکل اول تنهای زمان و حدوثش باثبات میرسد).

اینکه بیرونی میگوید ادوار گذشته قابل ازدیاد است مثل اینست که از زمان ما تا حمله مغول کمتر است از زمان ما تا حمله اسکندر و چون لایتنهای شایان کمی ویشی نیست پس مقدم که نامتنهای بودن زمان باشد باطل است و اینکه فاضل مزبور میگوید زمان از مبدائی شروع شده و بآنی مفروض منتهی میگردد مقصودش اینست که زمان متنهای است زیرا لانهایت بچیزی منتهی نمیگردد.

خلاصه آنکه بیرونی بدلیل تطبیق که ابن سینا برای تنهای مکان آورده زمان را متنهای میداند و خواه طوسی هم بهمین دلیل زمان را متنهای میشمارد اما چرانی میتوان دلیل تطبیق را در زمان اعمال کرد نکته مهمی است که ذهن دورانیش ابن سینا توجه داشته و ما آن حقیقت را آشکار خواهیم کرد و نیز این مقدمه نزد شیخ الرئیس مسلم است که دو نامتنهای قابل بیشی و کمی نیستند.

نصیرالدین طوسی نیز در تجرید الکلام بهمین دلیل برای حدوث زمان چنگ زده و در فصل سوم کتاب نامبرده میگوید: (همه اجسام حادث میباشد زیرا از حرکت و سکون که هر یک از این دو حادث است منفک نیست و نمیتوان گفت این حرکت و سکون بطور لایتنهای بر جسم عروض میباشد زیرا وجود لایتنهای بیرهان تطبیق و برهان دیگر باطل است و ضرورت حکم میکند که هر چه از حوادث لایتنهای منفک نباشد حادث خواهد بود).

پس از غور در مسائل این کتاب و رسیدگی بدلائل طرفین شکوک ذیل بخاطر م راه یافت که زمانی چند حل آن شکوک بطول انجامید و نمونه ای از آن بقرار ذیل است:

۱- وقتی بنا شود چنانکه شیخ میگوید دولایتنهای قابل بیشی و کمی نباشند پس چرا امروز ریاضیون در لایتنهای کمی ویشی قائلند چنانکه لایتنهای کوچک (infini petit) و لایتنهای بزرگ (infini grand) میگویند آیا عقیده ریاضیون و عقیده متکلمین که در لانهایت کم و زیاد قائلند با عقیده ابن سینا که بکمی ویشی در لایتنهای معتقد نیست کدام صحیح است.

شیخ الاشراق در قسمت طبیعی تلویحات میگوید (چرا دولایتنهای قابل بیش و کمی نباشند و یا آنکه بعقیده مشائین جسم قابل قبول قسمت بلانهایت است و یک کوه قابل است

## مقدمه بر رساله تناهی و نامتناهی

### « فی رد سبجج المثبتین للماضی مبداء زمانیا »

یکی از رسائل کم نظیر ابن سینا رساله ایست که در رد آراء اهل کلام که زمان را متناهی میدانند نگاشته است و هرچند در سماع طبیعی شفا و کتاب اشارات این موضوع را بحث کرده ولی آن اباحت بدقت بحثی که در این رساله شده نمیباشد نسخه‌ای از این رساله در اسلامبول و دو نسخه هم در کتابخانه‌های مجلس و ملک موجود است و عکسی از نسخه اسلامبول دانشمند معظم آقای دکتر یحیی مهدوی تهیه کرده و مدتی در اختیار اینجانب گذاشته اند و چون اصل رساله بمدا طبع خواهد شد اصلاحات زیادی که با تطبیق سه نسخه انجام داده ام بنظر دوستان آثار ابن سینا خواهد رسید و مقدمه‌ای را که برای این رساله نگاشته ام بشرح زیر است :

پس از آنکه کتب یونانی در عصر بنی عباس بزبان عربی ترجمه شد و افکار یونانیان در دسترس مسلمانان قرار گرفت از مسائلی که میان متشرعین و فلاسفه مورد اختلاف شد یکی مسئله قدم و حدود جهان بود که مسلمانان و سایر اهل کتاب جهان را حادث زمانی میدانستند و عقیده بقدم عالم را منافی با شرایع آسمانی تشخیص دادند .

فلاسفه اسلامی برای اینکه عالم مخلوق باشد شرط بوجود حادث در زمان ندانستند و با آنکه هرچه نوهم کنیم و زمان را امتداد دهیم زمانی نخواهد شد که عالم نبوده بازم بازماند و آنکه عالم مخلوق و آفریده آفریدگار قدیم خواهد بود همانطور که سایه از شخص انفکاک زمانی ندارد و عقل حکم میکند که سایه معلول و شخص علت است بهمین طریقه جهان مدتی پس از پروردگار خود پیداشده و با بود او بوده با آنکه این معلول است و او علت و اگر فرض شود زمانی خدا بوده بی آنکه خلق وجود داشته به تعطیل فیض قائل خواهیم شد و سببی هم برای حدوث اراده آفرینش نخواهیم بدست آورد .

ولی اهل کلام که نمیخواستند بحرف حساب گوش دهند یا اینکه واقعا نمی فهمیدند فلاسفه چه میگویند روز بروز در عقیده باطل خویش بشتر پافشاری نموده و قیاسانی هم تنظیم کردند و اگرچه از نظروافع این قیاسها ارزش ندارد ولی بجدی ماهرانه ترتیب داده شده که برجسته ترین افراد از قبیل ابوریحان را می بینیم که در این دام افتاده و دلائل اهل کلام را که برای حدوث زمان تنظیم گشته بر دلائل فلاسفه برتری میدهند .

قدیم زمانی و حادث زمانی داسن عالم منوط باین است که زمان را نامتناهی یا نامتناهی بدانیم این است که ابن سینا برای نامتناهی بودن زمان استدلال میکند و مخالفان این عقیده برای متناهی بودن زمان دلیل مبادرند .

ابوریحان بیرونی در دوجا بقیاسات متکلمین برای حدوث زمانی عالم چنگ زده : نخست در فصل دوم آثار الباقیه است جنانکه میگوید : ( نزد محققین معلوم شده که خروج همه افراد لانهایت از قوه بفعل محال است و چون حرکات و ادوار و ازمنه معدود و قابل شمار هستند و بیسی و کمی ندارند و از قوه بفعل بیرون گشته اند نتیجه این میشود که حرکات و ادوار و ازمنه لانهایت نیستند ) .

مقصود بیرونی این است که چون حرکات و ادوار از زمان ما تا ازل از قوه بفعل خارج گشته اند بنابراین از لحاظ آنکه خروج همه افراد لانهایت از قوه بفعل محال است دیگر لانهایی وجود نخواهد داشت .

ابن سینا میگوید مغالطه‌ای که در این قیاس همچون دانه در دام پنهان است این میباشد

سالیان درازی است که هرگاه در تاریخ علم مکرر میکنم دوتن از افراد بشر را می بینم که نقش بزرگی در این کار داشته اند که برای این دو سومی نیافته ام.

این دوتن یکی ارسطو (۱) و دیگری اقلیدس (۲) است که هر دو یونانی و از زادگان هلن (۳) میباشند.

بسیست و سه قرن است که ارسطو زنده ترین افراد بشر را که میتوان گفت میوه درخت آدمیت بوده اند با فکر خویش سرگرم کرده و اگر میشد آماری تقریبی از آن دسته مردمی که در کنج مدارس اروپا و آسیا نقد عمر را در تحصیل افکار این حکیم خرج کرده اند بدست آورد این آمار از نظر کثرت و جبدهشت خاطر میگشت.

بالزاک (۴) میگوید: پیش از آنکه ارسطو زائیده شود طبیعت هنوز کامل نگشته بود و با وجود ارسطو طبیعت توانست بکمال خود برسد و امروز هم که انواعی از فلسفه در دسترس مردم میباشد و دماغهایی بزرگ مانند دکارت (۵) کانت (۶) لیبینز (۷) داروین (۸) برگسن (۹) این افکار عجیب را در دسترس ما گذاشته اند و از طرفی هم

(۱) Aristotele فیلسوف مشهور یونانی پسر نکوماک طبیب فیلیپ پدر اسکندر ۳۲۲ -

۳۸۴ ق م

(۲) Euclide عالم ریاضی دان یونانی که در عهد بطلمیوس اول در اسکندریه میزیست

و هندسه مسطحه را ترتیب داد ۲۸۳-۳۰۶

(۳) Hèllène جد یونانیان و بنام مردم یونان این اسم نیز اطلاق میشود

(۴) Balzac نویسنده اجتماعی فرانسه که در پیدایش آباتول فرانس بی تاثیر نبوده

(۵) Descartes عالم ریاضی و فیلسوف فرانسوی و بانی فلسفه جدید ۱۶۵۰-۱۵۶۴

(۶) Kant - ریاضی دان و فیلسوف ایده آلیست آلمانی که پدر فلسفه آلمان نامیده میشود

۱۸۰۴-۱۷۲۴

(۷) Leibniz فیلسوف مشهور آلمانی ۱۷۱۶-۱۶۴۶ که بانیوتن عالم بی نظیر انگلیس

معاصر بود و در ریاضیات عالیه کارهای مهمی کرده و این فیلسوف بر خلاف شوپنهاور فزون از حد خوشبین بوده و ولتر کتاب کاندید را برای تمسخر این نظریه نگاشته.

(۸) Darvvin - بزرگتر عالم حیوان شناس انگلیس که فرضیه تکامل را با ثبات رسانیده

و بر این عقیده بوده که انسان، اسب، گورخر، خر، میمون هر پنج از یک اصل منشعب گشته اند که آن اصل از بین رفته و این فیلسوف برای انواع اصولی چند فائل بوده که ید باری تعالی در آن اصول نفخه حیات دمیده و بعداً مادیون آن پنج اصل را بیک اصل برگردا دهند و حیات را هم مادی دانستند بقسمی که فلسفه داروین از مجرای اصل خود منحرف گشت.

(۹) Bergson - فیلسوف معروف فرانسوی که در ۱۸۵۹ مسیحی بدنیه آمد و این حکیم،

پس از اشغال خاک فرانسه بتوسط آلمان ها در جنگ بین المللی فوت کرده و این فیلسوف کتب متعدده ای دارد که تکامل قوه خلاقه، حافظه، از آن شاد است و چون در قرن اخیر طرفدار مذهب و روح و خدا بوده کمیونستها با او نهایت دشمنی را دارند.

بلانهایت تقسیم شود و يك قطعه سنگ از آن کوه هم قابل است که بلانهایت تقسیم شود و از آنجا که مسلم است يك پاره سنگ از کوه از تمام کوه کوچکتر است و هر دو هم بلانهایت قابل تقسیم میباشد پس ثابت میشود که ممکن است دو لایتنهای باشند یکی از دیگری بزرگتر).

پس برای اثبات عقیده اهل کلام فیلسوف دیگری راهم پیدا کردیم که بصحت عقائد آنان استدلال کرده با اینحال عقیده شیخ چه صورتی خواهد داشت؟

ب - این سینا در این رساله ثابت میکند که زمان لایتنهای است و عقیده متکلمین را بر تنهای زمان ناچیز میسازد با اینحال مکان را متناهی میدانند و دلالتی برای تنهای مکان اقامه میکند که مهمترین آنها دلیل تطبیق است و چون زمان و مکان دو طفل همزادند چرا همان براهینی که برای متناهی بودن مکان آورده بجهت متناهی بودن زمان بکار نرود و این تبعیض و فرق از کجا است؟

### (پاسخ اشکال اول)

لانهایت قابل مفاضله یعنی شایان کمی ویشی نیست چه، کمی ویشی با تطبیق دو مقدار بایکدیگر معلوم میشود و چیزیکه آغاز و انجام ندارد قابلیت تطبیق نمیباید و مقصود علماء ریاضی از آنکه میگویند لانهایت کوچک و لانهایت کوچکتر مقدار بسیار کوچک و مقدار کوچکتر است و از این فیصل تسامحات در ریاضی زیاد است چنانکه قوس ده نانه بجای جیب ده نانه بکار برده میشود با آنکه در متن واقع باهم کمی تفاوت دارند.

آن لانهایتی را که فیلسوف در اندیشه خود مجسم میسازد غیر از لانهایتی است که ریاضی دان تصور میکند زیرا ریاضی دان باعمل سروکار دارد و بجنبه نظری يك مسئله اهمیت زیاد نمیدهد و حال آنکه نظر فیلسوف بعکس است بهمین جهت يك مقدار بسیار بزرگ که از حوصله طبقات اعداد برون باشد برای ریاضی دان لایتنهای خواهد بود و آن مقدار دیگر را که کمی از مقدار اول کمتر است نسبت بمقدار پیشین لایتنهای کوچکتر میدانند و حال آنکه این دو لایتنهای نزد فلسفی متناهی میباشد.

اما اشکال سهروردی باین بیان حل میشود که هرگاه يك کوه و يك سنگ را شروع به تقسیم کنیم باهم تقسیم بلانهایت میشوند زیرا جسم بعقیده ارسطو قابل تقسیم بلایتنهای است ولی قسمتهای تقسیم شده آن کوه و سنگ باهم متفاوت است پس آنچه را که کوه و سنگ باهم تفاوت دارند در حاصل تقسیم است نه خود تقسیم بنابراین دو لایتنهای ازهم بزرگتر یا کوچکتر نشدند.

### (پاسخ اشکال دوم)

همه دلالتی که برای تنهای مکان آورده شده باین فرض است که مکان امر ثابتی است مثلاً در همان تطبیق که دو خط فرض میشود که بلایتنهای برود و یکی از دیگری کوناه تر است و چون خط اول از خط دوم مقداری زیاده تر میباشد و زائد بر لایتنهای بمقدار متناهی متناهی است پس عقیده بلایتنهای باطل است اجرای این دلیل فرع بر آن خواهد بود که مکان ثابت باشد و در جای ثابتی این دو خط ترسیم شود و بقیه ادله هم بفرض ثابت بودن مکان طرح شده.

ولی زمان امری است بی ثبات و هر آنی که وجود یافت فوراً جامه نیستی میپوشد و بهمین سبب آنرا در اصطلاح کیفیتی غیر قارالذات یعنی کیفیتی بیقرار و بی ثبات دانند بنابراین امری که ثبوت و قرار ندارد که آن ادله را که جایگاه ثابتی برای طرح و فرض آن لازم است نمیتوان در زمان جاری ساخت و مثل این است که بخواهیم بر روی آب روان خانه بسازیم باعتبار اینکه روی خاک میتوان بنائی افراشت.

رم رخنه کرد و رم مسیحی شد ارسطو هم از قبول این مذهب چاره نداشته در این اعصار فلسفه ارسطو را شاگردان و طرفدارانش صبغه مسیحیت میدهند ولی با همه این احوال ارسطو قدرو منزلت افلاطون را نزد مسیحیان نداشته و پیروان پسر مریم افلاطون را که افکار او مسیح آسا آسمانی بود از ارسطو که افکارش مادی تر بود بیشتر احترام میکردند

مسیحیت خود را دینی جاوید و قابل تسلط بر همه اقطار جهان میدانست و از جنوب شام در شمال جزیره العرب مشغول پیشروی در صحرای خشک عربستان بود و قبایل عرب یکی پس از دیگری مسیحی میگشتند ناگهان از سینه آتشین عربستان و از میان ریگزارهای سوزان حجاز کیش اسلام ظهور کرد و پیروان او دو امپراطوری کهن سال رم و ایران را در مدت کمی لگدکوب کرده از یکسو پشت دیوار چین و از سویی دیگر به دامنه های پرنه رسیدند و جهان کهنه تجدیدی در خود مشاهده کرد .

در قرن اول اسلامی که دوره حکومت خلفای راشدین و بنی امیه بود عربها تنها بآنچه خود داشتند از مذهب مقدس اسلام و از اشعار و امثال عرب سرخوش بودند و از برای هیچ داش اهمیتی قائل نبودند ریاضی و فلسفه را اصولا نمیدانستند چیست و فنون مستظرفه را تحقیر مینمودند ولی پس از آنکه خلافت پسران امیه بر چیده گشت و بنی عباس بمسند خلافت جلوس کردند و عرب بدوی شهری شد و اعاجم در حکومت عربی نفوذ کردند عربهای پرنخوت در اینصدد برآمدند که باید علمی آموخت و از افکار مالم دیگر هم با خبر شد این بود که دست گدائی نزد مسیحیان جزیه پرداز و صائین دراز کردند و با دادن زروسیم از آنان خواستند که علوم یونانی را به ربی ترجمه کنند .

قرن دوم و سوم اسلامی دو قرن ترجمه شمار مرود که از زبانهای مختلف حتی از فارسی و هندی کتب زیادی بتازی برگردانده شد اسماء مترجمان با نام و نشان آنان در کتب نواریخ اسلامی ذکر شده و ما از تکرار آن بینمازیم و فقط نام دوتن ازیشان زینت بخش این اوراق میگردد یکی اسحاق بن حنین است که شیخ المترجمین لقب یافته و کتب افلاطون و جالینوس و تورات سبعین و دیوان هرو آثار بسیاری را به ربی طوری ترجمه کرده که آثار او امروز هم ارزش ادبی خود را از دست نداده و دیگری ثابت بن قره حرانی است که مورد تفقد بنی موسی قرار گرفته و بیشتر ترجمه های او کتب ریاضی بوده و ترجمه دیگران را اصلاح میکرده و مقام او از مقام حنین بزرگمرو نخستین کسی است که جبر را داخل هندسه کرد، بسیار موجب تعجب است که چگونه افت قومی بدوی که تنها برای رفع حوائج اقوام بیابانگرد بکار میرفت تساب تحمل آنهمه معانی دقیق فلسفی و طبیعی و ریاضی را آورد و چندین قرن زبان علمی دنیای متمدن و واسطه بین افکار یونان و اروپای جدید شد

بارسطو در این نهضت رنگ مذهب اسلام داده شد و ارسطوی اسلامی شناخته گردید. اسلام مقدم این میهمان یونانی را از مقدم استادش افلاطون گرامی نداشت و بر

علوم مادی با نمو برق آسانی که دارد بفلسفه زیبایی شایان توجه وارد ساخته هنوز رونق بازار ارسطو نکاسته و فلسفه اوطراوت شباب را ازدست نداده و باگذشتن اینمدت که امپراطوری هائی در خلال آن آمد و رفت ارسطو همچون قله های المپ (۱۰) و پاراناس (۱۱) پابرجا و دور از حوادث مانده و چون هیچکس قادر نیست که فلسفه های نوین و افکار بعد از ارسطو را بفهمد بی آنکه ارسطو را شناخته باشد این است که در اروپا، که قوه مفکره بشر است، دسته هائی بزرگ از محصلین فلسفه با حرارتی هر چه تمامتر بتحصول افکار ارسطو میگردانند و اگر در کشور آفتاب مرده ای که شمار آنان از شمار انگشتان دو دست کمتر است از روی متون عربی با اندیشه های پسر نکوماک (۱۲) آشنا میگردند آنان نخست زبان مادری ارسطو را میآموزند سپس از روی متون یونانی که از دستبرد زمان غدار باز مانده افکار امام فلاسفه را فرا میگیرند.

تأثیر اقلیدس هم در ریاضیات کمتر از ارسطو در فلسفه نیست و البته تاریخ ریاضی گواه صادق بر این مدعا است و اگرچه پس از اقلیدس و هندسه مسطحه او هندسه فضائی و رقومی و ترسیمی پیدا شدند ولی در حقیقت اساس هندسه و مبنای ریاضی همان هندسه مسطحه است هر چند سطح مستوی با فرض جدید در عالم نیست و چون موضوع بحث تاریخ ریاضی و تکامل آن نیست باین مختصر اشاره فناءت کرده و مبحثی را دنبال می کنم که تعقیب کرده ام. ارسطو ادواری در تاریخ پیموده که این ادوار با هم در کمال تضاد بوده اند مذهب کشوری که معلم اول در آن میزیست بت پرستی و اعتقاد بخدایان منفرد وده که برای هر یک معبد و موقوفاتی جدا داشتند پدر و مادر این فیلسوف که بعداً خود برای فلاسفه بت گردید بت پرست بودند و تا عصری که امپراطوری متمدن یونان بپا بود حتی قرنهای پس از تسلط رومیها بر یونان چون لائینیها هم بت پرست بودند ارسطو فیلسوف بت پرستان شناخته میگشت ولی پس از آنکه مسیحیت در قلمرو کشور روم پیدا شد و کم کم این مذهب آسیائی که نقاب سوسیالیسم و طرفداری از بردگان و آزردها بچهره آویخته بود در امپراطوری

(۱۰) - Olmympe یکی از فلز مرتفع سلسله جبال یونان است که معتیده یونانیان جایگاه خدایان بوده و ورزش هائی که هر چهار سال یک مرتبه شروع میشود از فله آن کوه آغاز میگردد و این فله ۲۹۸۵ متر ارتفاع دارد

(۱۱) - Parnasse نام یکی از فلز جبال یونان است که معبد خدایان بوده این قله دوهزار و چهارصد و پنجاه و نه متر ارتفاع دارد.

(۱۲) - Nicomaque پسر ارسطو است که بنام پدر ارسطو نامیده شده و ارسطو کتاب اخلاق سکوماک را برای تربیت او نگاشته، این کتاب در عهد عباسی ترجمه شد و کتاب اخلاق ابن مسکویه که خواجه نصیر آن را به پارسی ترجمه کرده و اخلاق ناصری نامیده از آن کتاب استخراج شده بعداً آن ترجمه عصر عباسی از بین رفت و لطفی احمد که رئیس دانشگاه مصر بود مجدداً (الاخلاق عند نيقوماخس) بفری ترجمه کرده است.

خود او برای اینکه یهود هم انجیل را بفهمند بزبان آرامی نگاشت ولی بدست شخص ناشناسی با احتمال اغلب زیر نظر متی بزبان یونانی ترجمه شد که جانشین اصل واصل مرسوم گشت. مرقس هم (۱۴) - در رم در عهد سلطنت کلود (۱۵) انجیل خویش را بیونانی نگاشت. لوقا (۱۶) هم انجیل خویش را بیونانی نوشته و انجیل اواز دو انجیل دیگر که ذکر شد ادبی تراست و این سه انجیل برای قرب روش و سبک (Evengils synoptiques) نامیده میشود.

انجیل یوحنا که در آخر سده اول مسیحی برشته تحریر در آمد در افز (۱۷) که قسمتی از خاک یونان است نیز نوشته شد.

بهر حال انجیل سبب شد که زبان فلسفه پایدار بماند و کنیسه با حفظ زبان یونانی آثار بزرگترین افراد بشر را برای نوع بشر محفوظ داشت (ص ۴۷) لاروس هفت جلدی لغت انجیل)

دسته ای دیگر در خاک شام در حران زیست میکردند که صابئون نامیده شده اند و این کلمه در قرآن مجید دو مرتبه ذکر شده این قوم کوچک فریفته فرهنگ یونان بودند قسمی که رجال اساطیری یونان را از قبیل آغانا ذیمون Agamemnon که پهلوان داستان همر و از ابطال جنگ نروا می باشد مورد نکیریم و تعظیم قرار میدادند و زبان یونانی را در مدارس خود تدریس میکردند و حران خانه یونانی با خوانده میشد.

اما آیا حرانیان با صابئون عراق یکی هستند یا مقصود قرآن از صابئین غیر از حرانیان است موضوع دقیقی را تشکیل میدهد و این جانب در مقدمه آثار الباقیه بیرونی تحقیقاتی در این موضوع کرده ام و ابوریحان هم در مذهب آنها بحث مفیدی دارد که اگر کسی تشنه فهم این مطالب است بآن سرچشمه هدایت میشود.

بعقیده فرند (Freind) رازی زبان یونانی میدانسته و معلومات طبی و شیمیائی خویش را از اصل کتب یونانی اخذ نمیکرده و مؤید این عقیده آت است که یکی از کتاب هائی رازی بعقیده ابن ندیم کتابی است که رازی آنچه از آثار جالینوس را که حنین بن اسحاق ترجمه نکرده در آنجا یاد آوری کرده (کتاب فی استداراک مابقی من کتب جالینوس ممال ید کره حنین) و نیز رازی کتاب شعری داشته بنام (قصیده فی العظة الیونانیة) والبتہ کسیکه بر حنین بن اسحاق که شیخ المترجمین است خرده میگیرد و کتاب هائی از جالینوس بدست می آورد که او ترجمه نکرده و غیر نداشته لازم دارد که زبان یونانی بداند

(۱۴) Marc یکی دیگر از حواریون و نگارنده انجیل مرقس.

(۱۵) Claude یکی از امپراطوران رم که ما او را کلودیوس می خوانیم و بر خلاف میل سنا با کمال پاهیان سلطنت رسید.

(۱۶) Luc یکی دیگر از حواریون نویسنده انجیل لوقا

(۱۷) Ephèse یکی از ده ایالت یونان.

خلاف مسیحیت، ارسطو نزد مسلمانان معلم اول و تنها فیلسوف یونانی شناخته شد و علت این بود که مذهب اسلام از مذهب مسیح مادی‌تر و بازمین بیشتر از آسمان سرکار دارد و افکار ارسطو بهتر با مبانی اسلام وفق می‌دهد.

رفائیل نابلوئی از ارسطو ترسیم کرده در حالی که باندیشه فرو رفته با انگشت بزمین اشاره میکند یعنی زمین را بشناسید و افلاطون با انگشت با آسمان اشاره میکند یعنی آنجا را باید شناخت

ابن سینا میگوید اگر ارسطو افلاطون را تجلیل نکرده بود من او را شاعری بیشتر نمی دانستم هر چند اینجمله بسی خشن و تند است ولی زبان حال همه فلاسفه اسلام همان است که ابن سینا گفته بهمن جهت آثار افلاطن با آنکه بقلم حنین ترجمه گشته محو شد زیرا چنانکه گفتیم افکار افلاطون بعللی که گفتن آن صلاح نیست با اسلام وفق نمیداد و نمونه آن اندیشه‌ها کتاب جمهوریت است از اینرو ظیم‌اوس و نوامیس و جمهوریت و فیدون را ابوریحان دیده بوده است و موارد بسیاری از آنها نقل میکند ولی بعداً بکلی این کتب محو میشود.

ارسطویکه سوار میدان فلسفه اسلام شد و ازایی و ابن رشد و ابن سینا هیچکدام با افلاطون کاری نداشته اند و مادر کتب اسلامی با ارسطوی مسلمان مواجه هستیم و فقط تعجب در این است که ارسطو را طوری مسلمان کردند که تنها چیزی که کم داشت رسیدن نسب او به عرب بن قحطان بود!

با این اطوار مختلف که ارسطو در تاریخ بشریت پیموده و فیلسوف بت برستان و مسیحیان و مسلمانان شناخته شده در هر سه حال دین فلسفه را از دست نداده.

در کتب تواریخ اسلامی عدد مترجمین با نام و نشان ایشان و کتاب‌هایی را که ترجمه کرده اند بدقت ضبط شده و نیز گفته اند که اکثر این کتب از یونانی ترجمه شده اما هیچیک از مؤرخین اسلامی ندانسته اند که چرا در مدارس آسیای صغیر یونانی تدریس می شده و اکثر مترجمین عصر عباسی از کجا و بچه سبب یونانی میدانسته اند. من در سالهای قبل وقتی می دیدم مسیحیان کتابهایی از یونانی ترجمه کرده اند باخود میگفتم که آیا در مدارس این قوم یونانی تدریس میگشته و حال آنکه مسیحیت با فلسفه یونان روی خوش نشان نداده حتی برخی از امپراطوران روم شرقی چند فیلسوف یونانی را کشتند با این حال چگونه مسیحیان یونانی میدانسته اند. در اثر کاوش از مدارک اروپایی یافتیم که سبب بقاء زبان یونانی در میان مسیحیان این نبوده که یونانی زبان فلسفه بوده بلکه از این جهت زبان یونانی باقی ماند که زبان انجیل کتاب مذهبی مسیحیان است و با آنکه مسیح یهودی بوده انجیل اصل عبری ندارد.

نخستین انجیلی که نگاشته شد بقلم متی (۱۳) - یکی از حواریون مسیح است که

Mattieu (۱۳) یکی از حواریون عیسی و نویسنده انجیل متی



آلبرت کیپر (۲۰) شاگردان مسیحی ارسطو و فارابی و ابن رشد شاگردان مسلمان ارسطو از همه باهوش‌تر است و اگرچه فلسفه او زاده فلسفه یونان است ارج و بهای ابن سینا از بسیاری فلاسفه که فلسفه‌ای مستقل داشته‌اند بیشتر است .




---

(۲۰) - Albert legrand آلبرت کیپر از فلاسفه اسکولاستیک می باشد و برای ابن سینا فزون از حد احترام قائل بود . و در موع تدریس کتب شیخ جامه عربی که زمان بوده می پوشیده . ۱۱۹۳-۱۲۸۰ .

و نیز قصیده‌ای در مواعظ یونان گفتن مویده این مطلب است \*

رازی از آغاز تحصیل در بغداد میزیسته و بغداد شهری بوده که هر کس بآسانی می‌توانسته یونانی را از مسیحیان بیاموزد .

دکتر گرنکوی آلمانی مصحح دائرة المعارف عثمانی در حاشیه کتاب جواهر شناسی بیرونی که از فائس کتب است میگوید چون بیرونی کلمه مالمخولیا را مالمخولیا گفته که صحیح آن است یونانی میدانسته ولی این عقیده صحیح نیست زیرا بیرونی مسلماً یونانی نمی‌دانسته و در کتاب الهند در صحت ترجمه قسمتی از کتاب طیماس تردید میکند و میگوید مترجمین نتوانستند مقصود افلاطون را از کلمه سکمنت برای ما شرح دهند و باین سبب ما هم همان کلمه را بدون فهم معنی و مقصد افلاطون ذکر میکنیم ( ص ۷ ) ولی چون زبان ساسکریت میدانسته ترجمه هائیکه در عهد مأمون از ساسکریت شده انتقاد میکنند چنانکه فزاری و یعقوب را مورد انتقاد قرار میدهد . ص ۲۱۱ .

بعلاوه رازی در طب روحانی که پل کراوس بازگی بطبع رسانیده مالمخولیا نوشته و با ملاحظه رساله فهرست مطبوعه در رساله آثار الباقیه اطلاع بیرونی را از کتب رازی میدانیم و اطباء اسلامی هم مالمخولیا را مالمخولیا نیز می‌گفته اند . ص ۳۰ طب هندی مطبوعه هند .

نهضت علمی اروپا هم بعینه نهضت علمی اسلامی است و در قرون وسطی از زبان عربی کتب زیادی بلاتین ترجمه گشت و چون گشت ریموند که رئیس اساقفه شهر طلیطله است دو نفر از علمای مسیحی را امر کرد که نوشته‌های ابن سینا را بلاتینی برگردانند ص ۳۶۵ ج ۲ تراث الاسلام بقلم آهرد گوم .

یعقوب کندی را مأمون در دائرة الحکمة برای ترجمه دعوت کرد از اینجادانسته میشود که او زبان خارجی می‌دانسته اما چون کتب فلسفه قسمت زیادی از سریانی ترجمه شده معلوم نیست یعقوب کندی از مترجم یونانی بوده یا مترجم سریانی ولی بظن قوی از سریانی ترجمه کرده .

اروپا در شناختن ارسطو خود را مدیون ابن سینا میدانند و اگرچه کتب ابن رشد نیز ارسطو را با اروپا شناساند ولی چند قرن پس از آن که ترجمه کتب ابن سینا در اروپا رواج داشت .

ابن سینا مردی فوق العاده باهوش بوده از میان سن توما ( ۱۸ ) و سن اکوستین ( ۱۹ ) و

( ۱۸ ) - Taumas d'Aquin ۱۲۷۴-۱۲۷۷ یکی از فلاسفه مشاهیر در قرون وسطی میباشد .

( ۱۹ ) - saint Augustin یکی از فلاسفه اسکولاستیک اروپاست و این فیلسوف با ابن سینا خرد

گرفته که عقل فعال را که مدبر جهان طبیعت و بخشنده فکر است غیر از خدا دانسته و بعقیده اکوستین عقل فعال از خدا جدائی ندارد .

آنانکه از قبول فضیلت دورند بالطبع برده و غلام میباشند مانند زنگیان و ترکمنی .

مردم ترك زبان ایران تصور نکنند که کلمه ترك آنان و نیز شامل میشود ، چه زبان آذربایجان آذری بوده و زبان فارسی که زبان دل و قابل است دقیق ترین ارتعاشات روح را بیان سازد تا سواحل دریای سیاه و ماوراء جبال قفقاز میدان گفتگو داشته و از آذربایجان دو شاعر شهیر مانند نظامی گنجی و خاقانی شیروانی برخاسته اند که در عهد آنان در شیروان و گنجه همه مردم فارسی گفتگو میکردند .

زندگی ابن سینا همواره مانند دریا مضطرب بود که زمانی بی تلاطم نمیکشید و لی در خلال این احوال وقت را غنیمت شمرده و کتب جاوید خود را تألیف کرد .

در آغاز شباب شیخ الرئیس در دربار نوح بن منصور سامانی بطبابت مشغول شد و چون پادشاه سخت رنجور شد و شیخ او را معالجه کرد بسیار مورد توجه قرار گرفت کتابخانه سلطنتی در اختیار او گذاشته شد و آنچه شیخ در همه عمر میدانسته همان بود که در آن مدت یاد گرفته و خود او این مطلب را نیز گفته است .

محمود غزنوی که مردی جهانگشا بود بقصد انقراض سامانیان بیخارا حرکت کرد و بدست او این سلطنت ایرانی برچیده گشت . ابن سینا با غزنویان روی خوش نشان نمیداد یا آنکه در دربار آنان هم علم و هنر مقامی رفیع داشت شیخ از دربار غزنوی اعراض کرده بدربار علی بن مأمون خوارزمشاه روی آورد .

باز هم محمود غزنوی پسوی خوارزم حرکت کرد و سلطنت خوارزم را برچید و شیخ مجبور بترك آن دیار شد این باره از خوارزم بسوم گرگان حرکت کرد .

قابوس که مردی دانشمند و دانش دوست بودم قدم شیخ را گرامی داشت و ابن سینا زمانی در آن شهر آسوده گذرانید دوباره اینک آیا شیخ در گرگان اقامت داشته یا نه میان مؤرخین اختلاف است و اخیراً در قانون مسعودی (۲) دلیلی بدست آوردم که مسلم میدارد شیخ مدتی در گرگان اقامت گزیده .

ابوریحان میگوید که ابن سینا بامر زرین گیس دختر شمس المعالی مأمور شد که عرض و طول و گرگان را استخراج کند و روشی را که ابن سینا بکار برده مورد انتقاد بیرونی قرار میگردد .

بنابر این مسلم میشود که شیخ در گرگان اقامت داشته و گر نه کسی که از خوارزم

( ۲ ) قانون مسعودی مهترین کتاب ریاضی ابوریحان است و در عصر ناصرالدین شاه در ایران نسخه ای وجود داشته و نویسندگان نامه دانشوران در دست داشته اند و بعد آن يك نسخه هم از دست رفته و در اروپا این کتاب موجود است اخیراً عالم و دانشمند ترکیه زکی ولیدی توغان قسمتی از آنرا بطبع رسانیده و از سه رساله دیگر بیرونی سه قسمت انتخاب کرده و مجموعاً در يك جلد انتشار داده و نمی دانم این چه سلیقه است که کتب علمی را مثله سازند و چرا دانشمند نام برده يك کتاب را کاملاً چاپ نکرده است .

### نظری بتاریخ زندگی ابن سینا

کودکی که حسین نامیده شد در خانواده ای اسماعیلی که در بخارا زیست میکردند از مادری که ستاره نام داشت زائیده شد .

اگر لاپلاس معتقد است که ستارگان از آفتاب جدا گشته اند در اینمورد آفتاب از ستاره جدا شد . عبدالله پدر ابن سینا (۱) از اهل بلخ بود که از زادگاه خود بشهر بخارا پایتخت سلاطین سامانی کوچ کرد و بازنی ستاره نام از مردم دهکده افشنه ازدواج کرد و از این وصلت فرخنده آن فرزند شهیر بوجود آورد .

نعمه ناسازگاری که در این ارکستر شنیده میشود این است که ابن سینا ترك بوده و این طن ناشی از آنست که امروز جمعی در نقشه های جغرافیائی بخارا را جزء تركستان ذکر میکنند که بنا بر این عقیده ابن سینا ترك میشود .

عقیده مذکور ناشی از جهل بتاریخ و ندانستن جغرافیای طبیعی ایران است و اگر امروز بخارا و بلخ جزء حکومت ایران فعلی نیستند لازم نمی آید که نژاد مردم بخارا و بلخ هم عوض شده باشد .

بخارا زادگاه شیخ از شهرهای خراسان است که امروز از خاک ایران جدا گشته . یاقوت در معجم البلدان حدود خراسان را که ذکر می کند عقیده بلادری که سمرقند و فرغانه را هم جزء خراسان دانسته تخطئه می کند وحد شمالی خراسان را نهر جیحون می شمارد و خوارزم را خارج از حد خراسان میداند .

معتقدین بعقیده مزبور کتب شیخ را مطالعه نکرده بودند که به بینند حکمت علامی فارسی است و شیخ در فصلی که در طبیعیات از احوال بلاد مسکونه گفتگو میکند میگوید عربی در ماه اردی بهشت و خرداد به بخارا آمد و مردم از گرما در ستوه بودند و او از سرما که از این جمله معلوم میشود که در زمان شیخ یعنی تا قرن چهارم هجری ماه های عربی در خراسان اشتهار نداشته و همچنین شیخ در الهیات شفا میگوید: (من کان من الناس بعید عن تلقی الفضیلة فهم عیید بالطبع مثل الزنج و الترك) یعنی

(۱) بیرونی در رساله تحدید نهایات اماکن او را ابوعلی سنوی خوانده و من جز این مورد جای دیگر بدیده ام که شیخ سنوی خوانده شده باشد .

## مقایسه بین علم النفس ارسطو و علم النفس شفا

من در این شهر بزرگ که در دامنه البرز گسترده شده و مردمی غافل و خودپسند را در آغوش کشیده هر چه جستجو کردم از کتب ارسطو جز چند جلد منطق بدست نیاوردم که در يك صفحه متن یونانی و مقابل آن در صفحه دیگر ترجمه فرانسه اش را چاپ کرده بودند این چند جلد یافته من يك قسمت شعر و دیگری قسمت خطابه منطق بود که با قسمت شعر و منطق شفا که هنوز بچاپ نرسیده مطابق کردم و بسیاری از مطالب مفید را در آن دو کتاب یافتم که در شفا نبود و عقیده ام بر این شد که ماهم مانند اروپائی ها باید بکدوره کتب ارسطو را از نو بزبان پارسی ترجمه کنیم .

سمع الکیان یا سماع طبیعی و کون و فساد ارسطو هم که دو کتاب از طبیعیات شفا را تشکیل داده بقلم لطفی احمد که وقتی رئیس دانشگاه مصر و زمانی وزیر خارجه کشور مصر بود از ترجمه فرانسه عبری گردانیده شده که مکرر با شفا تطبیق کردم و در شفا چندان مطلب زائدی نیافتم .

بسیار مایل بودم که روانشناسی ارسطو را هم بدست آوردم خوشبختانه موقعی که مشغول طبع کتاب بودم بمقصد خود نائل شدم و دونفر از دانشمندان مصر این کتاب نفیس را از متن فرانسه و انگلیسی که ترجمه یونانی است عبری ترجمه کرده اند . و نیز کلیات فلسفه این رشد که از دیر باز خطی بود و ار نست رنان کتاب را در کتاب این رشد مطالعه کرده بچاپ رسیده و بدست آوردم و چون ابن رشد نسبت با ارسطو وفادار تر بوده و از روی ترجمه های ثامسطیوس و اسکندر را فریدوسی، دوتن مفسر کتب ارسطو اقوال ارسطو را نقل کرده برای تشخیص کتاب علم النفس شفا و تعیین ارزش واقعی آن مقایسه دو کتاب با کتاب علم النفس شفا نتایج سودمندی داد که بطن اغلب در تاریخ فلسفه عائد کس نگشته و کاملاً تازه گی دارد .

کتاب دیگری که برای مطالعه آن در قسمت کاری که پیش گرفته ام بسیار مفید بود ترجمه علم النفس ارسطو میباشد بقلم افضل الدین کاشی استاد خواجه طوسی که از ترجمه عربی افضل الدین بیارسی ترجمه کرده و این دانشمند دوست داشته بزبان پارسی چیسز بنویسد و رباعیاتی هم بس حکیمانه از او بوده است که چاپ شده .

بری رود و در گرگان نماند چگونه میشود که عرض و ملول آن بلد را استخراج کند و استخراج عرض و طول فرع بر اقامت در آن شهر می باشد و پس از عزل قابوس ابن سینا بقصد یافتن جایگاه امن که چند روز زندگانی را بفراغ بال بگذارند بری حرکت کرد مجدالدوله دیلمی و مادرش باروئی باز شیخ را پذیرفته مجدالدوله گرفتار مالبخولپاشد و شیخ او را علاج بخشید .

ابن سینا رفته رفته در دربار آل بویه پایه ای بلند یافت و در عهد شمس الدوله بوزارت رسید و بعداً خلع شد و مدتی در اثر سعایت ساعیان در قلعه فردجان محبوس گشت و پس از رهائی از زندان در سفری که از اصفهان بهمدان میآمد در بین راه دچار قولنج شد و باحال نقاحت بهمدان آمده و در جمعه اول رمضان چهارصد و بیست و هشت هجری در سن پنجاه و شش سالگی جهان را بدرود گفت و همدان برای آفتابی مغرب شد که مشرق آن خاک بخارا بود .

ای مرد بزرگ ! که برخلاف ایام حیات هزار سال است دور از کشمکشهای سیاسی آسوده در بستر لحد خفته ای در این ده قرن پادشاهان جهانگیر و جهانگشا در کشور تو بسیار پیدا شدند و سلطنتهایی یکی پس از دیگری تشکیل دادند و هر یک برای اطفاء شهوت خویش مردمی را از دم تیغ گذراند و شهرها را با شک و خون کشید ولی همه آنان محو شدند و اثری از آنان نماند شما نو بودی که آنارت باقی و پایدار و نامت زینت بخش سر لوحه قرون بود .

زمانی که مرا از تو جدا میسازد هزار سال تمام است که زمانی بس طولانی است ولی از زمانی که میان تو و استادت ارسطو بود کمتر است و همانطور که تو نقد عمر را در فهم مقصد ارسطو خرج کردی من هم که از هم نژادان تو هستم و با تو هم خون و هم زبان ایام شباب را در فهم مقصود تو تمام کردم و پس از هزار سال که بهترین قسمت شفای تو بزبان بیگانگان بود بزبان مادری تو برگردانیدم .

روزی که شروع بتدریس کتب تو کردم مویم شب تاب و مشک تنار طعنه میزد اکنون در کنار آن شب صبح راستین دمیده و آن مشک کافور گشته با اینحال آتش شوق سوزان تر شده و هرگز خاموش نمیشود مگر آنکه کانون این آتش که جان کوچک من است خاموش گردد .

این عشق که در سراسر ما را زوری برود که سر نباشد  
فهم مقاصد ترا کار آسانی میدانستم ولی پس از صرف بیست سال عمر هنوز آنطور  
که باید و شاید مقاصد ترا درک نکرده ام .

تحصیل عشق و رندی آسان نمود اول

جانم بسوخت آخر در کسب این فضائل

اول رجوع کند .

مسائلیکه در حقیقت نفس در این کتاب ذکر شده با آنچه برگسون در فراسه منادی آن بود تطبیق میشود و موضوعاتی که در حقیقت حس گفته شده مانند تحقیقات در حس لامسه و حس شامه بعد اعجاز است .

امروز دسته‌ای زیاد از فلاسفه و یقالبست نامیده میشوند (vitaliste) که معتقدند حیات در بدن از روح پیدا میشود که نامش را کمال گذاشته‌اند (Antéléchie) و در فصل اول این کتاب تعریف کمال اول و کمال دوم بتفصیل از نظر شما خواهد گذشت . همانطور که گفته شد این سینا در حقیقت طبیب بوده و شهرت او در طب عمده مربوط بهوش وافر و استعداد خداداد او بوده و معالجه‌ای که از خواهرزاده قابوس کرد بهذاقت دریافت که این جوان عاشق است همانطور معالجه است که پزشک عالیقدر از فروید نام آنرا تداوی روحی گذاشته

این سینا مانند فروید یا عبارت صحیح فروید مانند ابن سینا عقیده داشت که علمای نسج شناسی و فیزیولوژی انسانرا نمیتوانند تشریح کنند بلکه قسمتهای تشریح ناپذیر انسانی که ضمیر او را تشکیل میدهد بیشتر از آن قسمت است که تشریح شده و فقط باید با تغذیه و تحلیل افکار مریض علت ناراحتی او را یافت .

این سینا معالجه با برق را مبدانسته اما چون در آن عصر الکتریسته کشف نشده بود مریضی که باید با برق معالجه شود او را با تماس گرفتن با ماهی رعاده معالجه میکردند . در اقیانوس هند نوعی ماهی موجود است که عربها نام آنرا رعاده گذاشته‌اند زیرا این ماهی ارزشی در بدن ایجاد میکند . ابن سینا در کتاب قانون میگوید اشخاصیکه بضمف اعصاب مبتلا هستند باید این ماهی را در دام زنده گرفت و عصائی بدست آنان دادو سرعصاب بدن ماهی گذاشته شود لرزشی که در بدن آنها پیدا میشود آنرا شفا خواهد بخشید امروز با ساختن الکتر و شوک از ماهی رعاده مستغنی گشته ایم و بدون شك این طرز معالجه از خصائص طب هندی بوده و گرنه یکنفر ایرانی چه میداند که ماهیهای دریای هند چه خاصیت دارد .

ارسطو برای حس لامسه چهار چیز را بیشتر قابل ادراک نمیدانست که عبارتند از حرارت ، برودت ، رطوبت ، یبوست این رشد هم که بفلسفه ارسطو بیشتر از ابن سینا وفادار بوده همین چهار چیز را قابل ادراک میدانسته و ابن سینا ثقل ، خفت ، خشونت ، و ملاست را نیز بر مدرکات لمس افزوده .

ارسطو تصور نمیکرده که لذتی که حس از محسوس میبرد در خود حس است ابن سینا این موضوع را تحلیل کرده و معتقد است حس لامسه و شامه ذائقه در خود حس است ولی لذت چشم و گوش که دو عضو حس بینائی و شنوائی هستند در خود آن هائست باین معنی که ما وقتی منظره زیبایی می بینیم یا آواز دلپسندی می شنویم لذتی که در ما پیدا میشود در خود چشم

این کتاب هم برای مقایسه علم النفس شفا با افکار ارسطو بی تأثیر نبوده ولی با آنکه در نوع خود ترجمه افضل الدین منحصر بفرد است بدرد امروز نمیخورد زیرا عبارت آن کهنه و از فهم عموم مردم دور است و برای روشن شدن مقصود قسمتی از آن نقل میگردد.

المقالة الثانية دانای یونان چون پرداخت از بیان بطلان گفتار این گروه در نفس: هم آنکه نفس را جسم گفت و هم آنکه گفت از ایتلاف تن حادث شده و هم آنکه گفت از قبل مزاج تن خیزد پس گفت بنگریم و باز جوئیم تا نفس يك گوهر است و قوتهای او بسیارند یا در ما نفسهای بسیارند مختلف گوهر.

افضل الدین میخواهد در اینجا دو مطلب را ترجمه کند یکی اینکه عقاید حکما را در حقیقت نفس بیان کند و دیگر اینکه آیا یک نفس در کالبد ما میباشد و قوای گوناگون دارد یا نفوس مختلفی در ما موجود است و این مطالب را در ترجمه حاضر بعبارت نو از زیر چشم میگذرانید.

فصل دوم - در یادآوری اقوال قدما در حقیقت نفس و نقض گفتار ایشان. برخی از قدما نفس را جسم دانسته (سطر ۹۷ صفحه ۱۰) برخی دیگر از ایشان بر این شده اند که نفس تالیف و نسبتی بین عناصر است (سطر سوم و چهارم صفحه ۱۷) فصل هشتم. آراء مشهور در ذات نفس و افعال آن مختلف است یکی این است که گفته اند ذات نفس يك چیز است و تمام افعال خویش را بتوسط اختلاف آلات انجام می دهد. با مقایسه این دو ترجمه معلوم میگردد که کدام يك روشنتر است.

از تمام قسمتهای ترجمه افضل الدین بعید تر از فهم جمله (مختلف گوهر) است که در اصل گوهر مختلف بوده و اضافه مقلوب است مانند سرخ گل و مهتاب شب که از چند تن یکی متوجه این جمله نمیشود و باید فاء کلمه مختلف را سکون دهند و حال آنکه من خود از اکثر مردم شنیده ام که بکسر فاء میخوانند.

کتاب علمی باید بعبارت روشن نوشته شود تا بر اشکال مطلب اشکال عبارت افزوده نگردد.

علم النفس شفا در حقیقت دنباله کتاب قانون است و فن اولیه ابن سینا که در تمام ادوار زندگی آنرا تمرین و ممارست کرده طب بوده از اینرو این کتاب از تمام کتابهای شفا کاملتر است علم النفس ارسطو نهالی بوده که در اثر فکر عمیق ابن سینا آن نهال را در این کتاب درختی تناور میبینیم و پس از گذشتن ده قرن تمام امروز که این کتاب از نظر شما میگذرد کتابی نو و عصری است و چون مقاله سوم آن که وارد بحث رنگ و نور و مسائل طبیعی شده بود مانند سماع طبیعی فقط جنبه تاریخی داشت و بدرد امروز نمیخورد من در این ترجمه آن مقاله را حذف کردم و اگر کسی مایل است آن مقاله را هم بداند ترجمه



شده حس می گردد.

خلاصه ، فلسفه دکارت قسمتی از علم النفس شفا میباشد که تغییر و تبدیل یافته.  
ابن سینا يك موضوع كوچك را كه در كتاب ارسطو میدیده باندازه ای بر آن تفریع  
میکند و شرح و بسط می دهد كه بكلی چیز دیگر میشود از اینرو ابن سینا را می توان  
فیلسوف گفت زیرا عقاید خاصه بسیار دارد ولی ابن رشد را با همه دقت نمی توان  
فیلسوف گفت . .

فارابی هم در طرز فکر باین رشد شبیه است بسیار خشك و جامد و مقلد بوده و  
فقط رسائل خویش را به بیان گفته های ارسطو اختصاص داده در رساله عقل كه از بهترین  
وسائل او است میشمارد كه ارسطو در چند جا و چند كتاب نام عقل را برده و در هر کدام  
چه مقصودی از این نام داشته !.

ابن سینا يك ایرانی كامل بوده خاصیت نژاد فارسی را كه تطور فكر و وسعت خیال  
باشد كاملا دارا بوده .

بنا بر این ما اگر فلسفه ابن سینا را گاهی آمیخته با افلاطون جدید و زمانه آکنده  
از افكار او ببینیم نباید توقع داشته باشیم كه چرا از دائره افكار ارسطو پا بیرون گذاشته  
اروپائی ها ابن رشد را مفسر مورد اطمینان قرار داده اند . و در این لقب تعریضی  
باین سینا می باشد كه در تفسیر كتاب ارسطو مورد اطمینان نیست .  
من هم این معنی را تصدیق میکنم كه افكار ابن سینا با افكار ارسطو بسیار فرق  
دارد ولی فیلسوف ما زم پیروی از يك فلسفه خاصی نیست .



و گوش بلکه در جان خود از آن منظره دلفریب و آن آواز بهره مند میشویم .  
و حال آنکه از سه محسوس دیگر نفس لذت می برد اما ظرف لذت خود آن حواس  
است و این تحقیق دقیق شایان آفرین است .

ابن سینا در پایان فصل اول مقاله اول کتاب جاضر اشاره ای بتجرد نفس میکند باین  
عبارت ( باید انسان تصور کند که آیاد فته بطور کامل آذریده شده بکلی چشم او از مشاهده  
اشیاء خارجی معجوب است و در هوایی پائین میرود که فشار هوا باو صدمه نمیزند تا  
محتاج بلبس شود بچیزی هم برخورد نمیکند و چیزی را هم احساس نمیکند سپس انسان  
باید تأمل کند که آیا در این حالت خود او برای او ثابت است در حالیکه هیچیک از اعضاء  
ظاهری و باطنی و قلب و دماغ و هیچیک از موجودات خارجی برای او ثابت نیست و فقط  
خود را حس میکند بی آنکه عرض و طول و عمقی برای خود قائل شود و اگر هم در این  
حالت دستی یا عضوی تخیل میکند جزء ذات خود تصور نمیکند بنا بر این انسان برای  
خود ظاهر است بی آنکه در این حضور بیدن نیازمند باشد .  
دکارت هم همین دلیل را از ابن سینا گرفته و می گوید ( آنگاه با دقت مطالعه  
کردم چه هستم و دیدم می توانم قائل شوم که مطلقاً نن ندارم و جهان که من در آنجا باشم  
موجود نیست .

اما نمی توانم تصور کنم که خود وجود ندارم بلکه برعکس همینکه فکر تشکیل  
در حقیقت چیزهای دیگر را دارم بپراحت و یقین نتیجه میدهد که من موجودم از این رودانستم  
که من جوهری هستم که ماهیت یا ضبع او فقط فکر داشتن است و هستی او محتاج بمکان  
و قائم بچیزی مادی نیست و بنا بر این انسان یعنی روح ( نفس ) که بواسطه او آنچه هستم  
هستم کاملاً از تنم متمایز است بلکه شناختن آواز تن آسان تر است و اگر هم تن نمی بود  
همان بود که هست .

نقل از ترجمه فروغی

این دو قسمت معلوم میسازد که دکارت عبارت شفا را کمی تغییر داده و پوشیده نماند  
این دلیل در روانشناسی ارسطو نیست و از خصائص علم النفس شفا میباشد .  
دکارت برای احساسات انسان قائل است که کیفیات محسوسه همان طور که ادراک  
می شود در خارج وجود ندارد و ممکن است حواس ما آن کیفیات را با اینصورت که درک می-  
شود در آورده باشد یعنی معلوم نیست قند همین طور که من آن را شیرین تصور می کنم  
در خارج هم همین طور باشد .

ابن سینا پیش از دکارت بچند قرن این حقیقت را کاملتر شرح داده و می گوید .  
( شرط چیزیکه محسوس بالذات است این نیست که ما آن را بدون انفعال از ناحیه  
آن احساس کنیم زیرا چیزیکه گرم است مادام که تولید حرارت نکند حس نمی شود و در  
حقیقت کیفیتی که در محسوس است احساس نمیگردد بلکه آنچه از محسوس در حاسه احداث

شفا آن موضوعات ذکر نشده . همچنین ابن سینا معمد بوده که جسم برای سنگینی که دارد سقوط میکند و حال آنکه پیش از او ثابت بن قره بجاذبه اعتقاد داشته و می گفته است اگر زمین را بدو نیم کنند و آن دو نیم را بشرق و غرب برند و رها سازند این دو نیم حرکت کرده و در میانه جوبهم خواهند رسید .

ابن سینا زمین را ساکن می دانسته و دلیل آورده که اگر زمین حرکت کند سنگی را که از لب دیوار بر زمین برتاب کنیم کمی آن طرف تر خواهد افتاد و مرغی که می خواهد بدرختی بنشیند کمی آن سو تر خواهد نشست زیرا درخت از نزد آن مرغ حرکت کرده و آن سو تر رفته و حال آنکه ابوسعید سجزی نوعی اسطرلاب ساخته بود که بیرونی در کتاب (الاستیعاب فی معرفة الاسطرلاب) می گوید بآیدین آن شخص یقین پیدا میکند که جزیرکت زمین نمی توان قانع شد و فقط از مثل بیرونی کسی تعجب میکنم که چرا این آلات عجیب را توصیف نکرده که آیندگان که آیدین آن محروم مانده اند بتوانند این حقیقت را تصور کنند .

ابن سینا در کتب ریاضی شفا از ظل و ظل تمام و قطر ظل و قطر ظل تمام بحثی نکرده و از این کشف بزرگ که مولود فکر ریاضی ابوالوفای بوزجانی است و قدرتی تمام بعلم مثلثات مسطحه و کروی بخشیده خبری نداشته .

بدلائل مهمی که در تاریخ ریاضی داریم یونانیان در مثلثات جزجیب و جیب تمام خط دیگری تصور نمیکردند و کتاب مجسطی و کتب ریاضی آنان که در دست است مؤید این عقیده است ولی ابوالوفای بوزجانی چهارخط مذکور را بر آن دوخط افزوده و البته نزد آشنایان علوم ریاضی مسلم است که این چهار خط چه قدرتی بعلم مثلثات داده است .

یکی از شاهکارهای علمی که در عصر ما نگاشته شده تاریخ ریاضی غلامحسین مصاحب است که جبر خیام را بضمیمه آن تاریخ با ترجمه پارسی دانشمند مزبور انتشار داده و و راجع به ترقی مثلثات و ارزش فکر بوزجانی بحث مفیدی در بسط و تکمیل مثلثات آن کتاب دیده میشود .

نصیرالدین طوسی کتابی در مثلثات دارد که از افتخارات نژاد ایرانی است و این کتاب را سلطان عبدالحمید در استانبول بطبع رسانید و در آن کتاب علامه طوسی میگوید بدون شك چهارخط مثلثاتی مذکور از ابوالوفای بوزجانی است .

( ۱ ) ابوالوفای بوزجانی یکی از وزراء آل بویه است و اوحیان توحیدی کتاب الامتاغ و الموانسه را با و اهداء کرده و کتاب مزبور که بیش از هزار سال پیش نگاشته شده و نویسنده نیشابوری بوده است دو نفر اساتید دانشگاه مصر آنرا اصلاح کرده اند و بل کراوس آلمانی آن دو استاد ادبیات عرب را انتقاد کرده و با توجه باین انتقادات هوش اروپائی و پشت کار دیده می شود که چه اندازه است .

این سینا متجاوز از دوهزار جلد کتاب که بیشتر آن ترجمه بوده در مدارك كتاب شفا دسترس داشته و كتاب شفا مجموعه آن آثار است.

فارابی، کندی، عیسی بن ذرء، یحیی بن عدی، اخوان الصفا و بهم رفته بیش از پانصد رساله داشته اند که تمام در دسترس این سینا بوده و برای آنکه بتوان مدارك شفا را دقیق تر بدست آورد باید همه رسائلی را که مترجمین عصر عباسی که از سی تن متجاوزند از فهرست ابن الندیم و تاریخ الحکماء فقط بی بدست آورد و کتبی را هم که برخی از فضایل قرن سوم و چهارم نگاشته اند بر آن افزود تا بتوان بطور تقریب گفت که شفا خلاصه چند کتاب و رساله است.

اینچنانکه تمام کتب ترجمه را برای کمی وقت نتوانستیم جمع بزنم که چه مقدار است و اینکه مدارك شفا را دوهزار جلد حساب زدیم در ذهن خود کتب و رسائل مترجم را جمع زدیم و تصور میکنم از دوهزار جلد بیشتر کتاب و رساله از نظر این سینا گذشته.

انشاء این کتب و رسائل که هر کدام به اسبابی خاص نگاشته شده بود کار آسانی نبوده و این سینا با نوشتن شفا ما را از مضالعه دفاتر پراکنده و رسائل متفرق بی نیاز ساخته. با آنکه نویسنده شفا مائل بوده همه معلومات فلسفی عصر خویش را فرا گیرد و آنچه را که از حکمای یونان و اسکندریه رسیده در یک دوره کتاب گرد آورد کاملاً باین مقصود ائیل نگشته و علت این عدم موفقیت آن است که بیش از اختراع چاپ از هر کتابی چند نسخه بیشتر در دست نبوده که ای بسا یک مرد جوینده که بضاعت مالی هم داشته عمری را در آرزوی کتابی می گذرانیده و نمی یافت. بعلم مذکور بسیاری از کتب معدوم گشته و جز نامی از آنها باقی نمانده ما بحد بسیاری از رسائل کندی و برخی از کتبهای این سینا مثلاً وزن مخصوص اجسام را که ارشمیدس کشف آن است و رازی و بیرونی از نو بسیاری از جواهر و فلزات را سنجیده و وزن آنرا تعیین کرده بودند در کتاب شفا اثری از آن نیست.

همچنین آینه های معرکه که ارشمیدس نیز سازنده آن است و کشتی های مهاجمین را با آن وسیله در میان دریا سوزانید در شفا لازم بوده که ذکر شود و حال آنکه این هیشم در آینه های معذب و مقعر رسائلی نوشته.

بنی موسی بن شاکر در مکانیک کتابی نوشته اند که حاوی مسائل مهمه است و در

### «تقام علی فروغی و خدمت او بنلسیة»

از برای يك کشور سبب افتخار است که زمامداران آن دانشمند و اهل علم و ادب باشند بدینجهت با فساد دستگاه حاکمه اگر يك تن هم بنور علم روشن شده باشد باز وجود او مفنم است .

محمدعلی فروغی در حجر پدري ادب تربیت شد و از کودکی باشعر و ادب آشنا گشت. قاجار به شعر و ادب را دوست میداشتند ولی بیشتر از این حد را نمی فهمیدند چیست از اینرو شعرای زند در دربار آنان تربیت شد ولی علمانی دیده نشد.

عالمحمد اصفهانی بدر نجم الدوله که نزد اهل دانش غیاث الدین جمشید دوم لقب یافته و پیشک مخترع لگاریتم و ارعای ریاضی محسوب میگردد در دربار مورد توجه نبود فقط اعتضاد السلطنه وزیر علوم از او تفهید میکرد و زد او درس میخواند ولی قآانی و یغما دو شاعر معسد و فاسد در دربار منزلتی رفیع داشتند .

بادر نظر گرفتن شرائط زمانی و مکانی فروغی هم در ادبیات بیشتر وارد بود تا علوم منهنها بزبان فرانسه آشنا بود و برای هوش ذاتی که داشت برخلاف سائراد با از خطه ادب و عالم الفاظ پا بیرون گذاشت و با علوم آشنا شد و از علوم عصری و فلسفه نصیبی یافت. عمده شاهکار فروغی سه جلد کتاب بنام سهر حکمت در اروپا میباشد که فقط يك قسمت از جلد اول که گفتار در روش راه بردن عقل باشد ترجمه است و بقیه گرد آورده خود اوست .

قسمتی از آن کتاب که ترجمه میباشد بسیار زیبا و کامل است و من این ترجمه را - با متن فرانسه آن تطبیق کرده هیچ جمله ای اسقاط شده بود و عجتیر این است که با واداری باصل، اسلوب کتاب فارسی است. نویسنده مزبور بزبان فارسی خدمت کرده و اگر اغلاطی در کتابهایش مشاهده مسود در مقابل خدسهای علمی او بسیار ناچیر و قابل چشم پوشی است و همانطور که گفته شد ترجمه حکمت دکارت خالی از عیب است و از شاهکار های ترجمه و اثر فارسی است ولی در حواشی کتاب خود آن مرحوم مطالبی نوشته که گواهی صادق است بر اینکه در فلسفه زیاد عمیق نبوده مثلاً دکارت میگوید ( در این باب پیرو عقیده اجماعی حکما هستم که میگویند کمی ویشی در اعراض است و در هر نوع از موجودات

ابن سینا در فصل دوم مقاله سوم علم النفس شفا که در نور بحث کرده میگوید شعاع در جسم مقابل دفعتاً حادث می گردد و چون از چیزی که بالا تراست حادث میشود توهم میگردد که شعاع از بالا بیائین فرود می آید و عقیده دائر بحرکت شعاع را در این فصل باطل میسازد.

ابن هیشم در کتاب مناظر که کمال الدین پارسى تلخیص کرده دلائلی برای حرکت نور آورده ابن سینا برای شعاع خورشید حرارت قائل نبوده و در فصلی که از احوال بلاد مسکونه گفتگو می کند (ص ۲۵۷ طبیعیات) می گوید ( شعاع شمس جسم یا نیروئی که از آفتاب بر زمین منتقل شود نیست بلکه شعاع چیزی است در جسم مقابل قابل ضوء بشرط آنکه جسم شفاف و متوسط گردد و در این حال شعاع آنا حدوث می یابد و جسم قابل برای حرارت چون مضمی شود گرم میگردد و هر اندازه که اضافه شدید تر باشد حرارت اشتداد می یابد) ولی ابن هیشم برای خود آفتاب حرارت ذاتی قائل بوده و ابن سینا در این مطالب درست از ارسطو تعلید کرده و در فصلی که ارسطو از مرنی سخن میگوید همین عقاید را اظهار داشته ولی ابن هیشم بمسائل جدیدی مائل گشته

ابن سینا برای آتش زیر ملک قمر مکانی قائل بوده که این آتش با فلك قمر تماس است و کره آتش روی کره هوا قرار دارد که فلك آتش نامیده میشود و علت اعتقاد این فرضیه عجیب آن است که شهب و نیازك که ما آنها را در آسمان محترق می بینیم به عقیده قدماء بخارات متصاعد از زمین بودند که چون بفلك آتش رسیدند آتش می گرفتند ولی ابوریحان منکر کره آتش است. ص ۳۰۰ ترجمه آثار الباقیه



روح لفظی است مشترك كه گاهی بنفس اطلاق میشود و گاهی به بخاری كه از قلب  
بدماغ متصاعد میگردد برای روشن شدن مقصود بفصل هشتم مقاله چهارم رجوع کنید .  
اینكه فروغی میگوید مقصود از كلمه روح نفس مجرد نیست درست است ولی چون  
از معنای فلسفی دوم اطلاع نداشته از پیش خود افزوده كه ذرات صغیری از خون است كه  
بنا بر فرض دكارت بعضلات میرسد و اعصاب را مجوف دانسته و حامل آن ذرات تصور کرده  
و حال اینكه دكارت بصراحت میگوید كه روح حیوانی به نسیمی بسیار لطیف یا شعله  
بسیار صافی و حدیدی میماند و از كجای این جمله ذرات فهمیده میشود و نسیم بسیار لطیف  
همان روح بخاری متولد در قلب است و اعصاب را این سینا پیش از دكارت دو قسم کرده  
است اعصاب مجوف و اعصاب مصمت و بجزد و عصب چشم تمام اعصاب را شیخ مصمت  
میداند .

در ترجمه سماع طبیعی دانشمند نامبرده اشتباهاتی بزرگ دارد و باهمه این اشتباهات  
باید بمقام علمی فروغی سر تعظیم فرود آورد زیرا يك نخست وزیر كه اوقات فراغت خود  
را باید در قمار و خمر و خمار بگذارند بعلم پرداخته

البته کسی كه كز می كند اشتباه هم كم و زیاد دارد ولی در روانشناسی شفا كه  
نتیجه بیست سال تحصیل و تدریس است امید است كه كمتر بتواند کسی اشتباهی بگیرد .  
خدمتی را كه با تنگدستی انجام دادم از خدمت فروغی باین سینا صادقانه تر است  
و در مقابل پیشیزی هم از دولت توقع ندارم و نه تنها از بیست سال كار سودی مسادی  
عائدم نگشته بلكه ثروت پدری را هم در این راه خرج كردم . در قمار عشق ایدل كی  
بود پشیمانی .

تنها چیزی كه خاطرم را ناراحت می كند و گاهگاهی موجب افسردگی می شود  
این است كه عمر من برای كسب نان مانند چراغ روز بیهوده می سوزد من كه می توانستم  
باین كشور خدمت علمی كنم چرا باید وقتم در كارهای كوچك تلف شود .



صورت یا حقیقت افراد بیش و کم ندارد ) .

فقید سعید در حاشیه اینقسمت نگاشته است

( صورت در اینجا باصطلاح ارسطو در مقابل ماده استعمال شده یعنی حقیقت هر چیز و صورت و ماده که جوهرند محل اعراضند و اعراض شخصیت افراد را محقق میسازند ) حاشیه مزبور حاکی است که بگفته دکارت توجهی نگشته زیرا دکارت این قضیه را از ارسطو بعاریت گرفته که شدت و ضعف در اعراضند و جوهر قابل شدت و ضعف نیست یعنی میتوان گفت این عاج از آن عاج سفیدتر و این سیب از آن سیب سرخ تر است ولی نمیتوان گفت این عاج از آن عاج تر است و این سیب از آن سیب سیب تر است زیرا در حقیقت ذات افراد با هم اختلاف ندارند زنگی و رومی درهوش ، در دودن ، در رنگ باهم متفاوتند ولی در انسانیت که ذات آنها است بی تفاوت می باشند .

از اینجاست که ارسطو بحرکت در جوهر قائل نیست و حق هم با اوست اکنون بحاشیه مزبور بنگرید و در معنای آن تفکر کنید که از دو قسمت تشکیل میشود .

۱ ( صورت در اینجا باصطلاح ارسطو در مقابل ماده استعمال شده یعنی حقیقت هر چیز ) اینقسمت کاملاً صحیح است و با اصل مطلب مربوط است و پیش از این حاشیه لزومی نداشت .

۲ ( صورت و ماده که جوهرند محل اعراضند و اعراض شخصیت افراد را محقق میسازند ) .

قسمت دوم بکلی زائد و غلط است زیرا شخصیت افراد با اعراض نیست و محبت از بحث تشخیص نیست و تشخیص هر چیز هم بوجود اوست و هیچ حکیمی چنین سخن نگفته که شئی باید بعرض تشخیص یابد بلکه امر بعکس است تشخیص عرض به تشخیص موضوع آنست و این قبیل موضوعات کاملاً نزد اهل فن آشکار میکنند که ناچه اندازه فاضل مزبور از فلسفه مطلع بوده .

دکارت میگوید از همه مهمتر در میان همه این امور حدوث روح حیوانی است که به نسیم بسیار لطیف یا شعله بسیار صافی و حدیدی میماند که دائماً بفراوانی بقلب و دماغ بالا میرود از آنجا بوسیله اعصاب بعضلات میرسد .

فاضل مزبور در حاشیه نوشته ( *Esprits Animaux* ) لفظ روح در اینجا بمعنائی که متبادر بذهن است استعمال نشده یعنی امر مجرد غیرمادی نیست بلکه ذرات صغیری از خون است که بنا بفرض دکارت چون بعضلات میرسد مایه حرکت آنها میشود و اعصاب را مجوف دانسته و حامل آن ذرات تصور کرده زیرا که دکارت بجز نفس انسان هیچ چیز مجرد غیرمادی قائل نبوده ) .

فاضل مزبور چون اصطلاح حکما را در روح نمیدانسته باروشن بودن مقصود دکارت این حاشیه نا درست را ترتیب داده .



اشتباهی که در این قسمت شده آن است که علم النفس را دانشمند مزبور تصور کرده قدماء جزء فلسفه اولی می‌شمرند و حال آنکه علم النفس را از زمان ارسطو گرفته تا این اواخر همه حکما جزء طبیعیات میدانستند با این سبب از علم النفس در طبیعیات بحث میشد که نفس محرك حیوان است و حرکت هم مادی است با این جهت علم النفس جزء طبیعیات قرار گرفته .

ابن سینا این مطلب را در فصل اول مقاله اول کتاب حاضر کاملا شرح داده و در آنجائی که میگوید در بیان حقیقت نفس از نظری که نفس است در حاشیه آن قسمت نوشته ام : ( یعنی اگر نفس را علاقه ببدن نبود بحث از آن ربطی با علوم طبیعی نداشت و از نظر علاقه آن بدن که موجب حرکت بدن است و حرکت هم از امور طبیعی است علم النفس جزء طبیعیات محسوب میشود چنانکه کتابی را که در دست دارید ششمین کتاب از طبیعیات شفا میباشد . )

دانشمند مذکور در قسمت کلی و جزئی گفته است : « همچنین منطقی ها در هر کلی دو صفت تشخیص داده اند یکی مفهوم و دیگری مصداق . مفهوم عبارت است از مجموع صفات مشترکی که معنی کلی از آنها تشکیل گردیده مانند (جسم و نامی و حساس و ناطق) که مفهوم انسان هستند - مصداق با افرادی گفته میشود که میتوانند تحت عنوان آن کلی قرار بگیرد چنانکه پرویز و تقی و ایرانی و اروپائی ... بالجمله تمام افراد بشر مصداقهای (انسان) میباشد زیرا این لفظ بهمه آنها اطلاق میشود »

این اشکال بر این تعریف وارد است که منطقی ها برای کلی مصداق قائل نیستند و فقط تعریف کلی اینست که اگر فرض صدق مفهومی بر افراد کثیر ممتنع نباشد آن مفهوم کلی است بی آنکه مصداق در خارج داشته باشد و شمس کلی است با آنکه در خارج یک فرد بیشتر ندارد ولی چون میتوان شمس دیگری تصور کرد لذا شمس کلی دانسته شده از اینجاست که جلال الدین رومی در وصف شمس تبریزی میگوید که فرق تو با شمس آسمان این است که برای او در ذهن میتوان افراد مشابه و همانند تصور کرد ولی برای تو در ذهن هم نمیتوان شبهی تصور کرد و تا کسی معنی کلی و تعریفات منطقی ها نداند از فهم مقصود مولوی معذور است .

شمس در خارج اگر چه هست فرد	میتوان شمس دیگر تصور کرد
شمس جان که خارج آمد از اثر	نبودش در ذهن و در خارج نظیر

هم چنین دانشمند نامبرده در تعریف جنس میگوید ( جنس کلی است که حقیقت کلی دیگر را متضمن است مانند حیوان که شیر یا سگ یا انسان را در بر دارد و نوع کلی است که در ضمن حقیقت دیگر مندرج است چون شیر یا سگ یا انسان نسبت به حیوان ) ص ۲۲۲ باین تعریف اشکال وارد است زیرا صرف اینکه یک مفهومی از مفهوم دیگر وسیعتر باشد و آن مفهوم را در بر بگیرد جنس بر آن گفته نخواهد شد .

## انتقاد بکتاب روانشناسی آقای دکتر بنیادنی

در تشکیلات فرهنگ ایران کمتر اتفاق میافتد که کتاب مفیدی نگاشته شود و عمده مقصود از تألیفات اسعاده‌های مادی است که برخی از افراد نابکار و فاسد خود را بر فرهنگ تحمیل کرده و مهملائی باسم کتاب می‌نویسند اینجانب که در کنار آن بسبب عریض و طویل قرار گرفته ام عالم را از عالم‌ها فرق می‌گذارم و چون بفرا گرفتن برخی از رشته‌های علوم اشتیاق روز افزون دارم و برای شفای ازدرد چهل، که مردم دیگر هم سخت‌گرم‌ها و لی توجهی بدرد ندارند، هرگاه می‌بینم که کتابی نوشته شده که موجب تباه ساختن عمر جوانان می‌شود افسرده می‌گردم و هر وقت می‌نگرم استادی که در حقیقت استاد است نه اینکه پایه اسنادی داشته باشد دست به تیغ قلم آخته و بسا اهریمن ساداتی بجهالت برداشته خرسند مبسوم.

کتاب روانشناسی دکتر سیاسی یکی از کتب مفیده است که با همه روانی عبارت و سادگی تعبیر شامل مطالب دقیق است و از همه آن مباحث مبجنی که از غریزه گفتگو می‌کند عمیق تر است و اکثر آن مطالب در کتاب شفا کاهلتر بحث کشته و البته خوانندگان کتاب علم النفس شفا اگر قبلا آن کتاب را از نظر بگذرانند برای فهم مقاصد عالی‌ابن- سینا آماده‌تر میشوند

در روانشناسی دکتر سیاسی از فلسفه و منطق ارسطو قسمت‌هایی بکار برده شده که خالی از تأمل نیست

مثلاً دانشمند نامبرده در فصل اول کتاب می‌گوید (حکمای غربی و شرقی مانند افلاطون و ارسطو و سنت نمادکن و ابوعلی سینا و ملاصدرا شیرازی و بسوئه همین نظر را داشته و نفس را باین اعتبار که جرهریست مجرد و ممناز از بدن و از آثار خود مطالعه کرده‌اند

لیکن چنانچه از نفس معنی اول را بخواهیم و همان‌گونه که عالم فیزیک بجه چیز و بناهیت ماده کار ندارد بلکه فقط بتحقیق آثار و خواص آن می‌پردازد ما نیز بتحقیق بحث کیفیت نفسانی اکتفا کنیم علم النفس از علم و فلسفه اولی خارج شده در زمره سایر علوم جای خواهد گرفت).

### دشکلات ترجمه کتاب

انسان گاهی بدون تامل کاری میکند که کارهایی از آن کار برای او پیدامیشود و نمیتواند نیم راه از راه رفته برگردد ولی با خود می گوید ایکاش آن کار اول را نکرده بودم .

من در دوازده سال قبل که تازه از خواندن کتابهای فلسفی فارغ شده بودم بعلمتی که در مقدمه سابق نوشته ام مجبور شدم علم النفس شفارا بدقت مطالعه کنم . چند سال که از ترجمه و انتشار کتاب گذشت و مطالعاتم بیشتر شد کار خود را ناقص یافته و اخلاقاً ملزم شدم که آن ترجمه را تکمیل کنم تا از من کار ناقص باقی نماند - و کاری کنم که این ترجمه حد اقل با ترجمه آثار الباقیه که پنجاه سال عمر در آن صرف شد عدیل و قرین باشد .

دوستان من همه میدانند که علت اقدام بطبع دوم کتاب همین بود که بی غل و غش و بی - رودر بایستی در معرض اطلاع عامه گذاشتم .

در آن عصر که من بترجمه اول این کتاب پرداخته بودم بسیاری از کتب که امروز بچاپ رسیده در دسترس نبود در تهران تنها يك نسخه از معتبر وجود داشت که ادیب پیشاوری در مدرسه سبزوار از روی نسخه ای دیگر نوشته بود و این کتاب یکی از نمایندگان مجلس تعلق داشت که کتاب نزد او غریب بود و نمیشد از آن کتاب استفاده کامل کرد يك نسخه هم از مناظر این هیثم وجود داشت . مباحث المشرقیه و بسیاری از کتب دیگر اصولاً وجود داشت .

کم کم بهترین کتب فلسفه و ریاضی اسلامی در حیدر آباد هندیکی پس از دیگری بچاپ رسید که میتوان با ثمن بخش آن گنجینه های حکمت را بدست آورد و با فراغ بال بمطالعه پرداخت .

خدمتی را که این جمعیت که مؤسس آن نظام حیدر آباد است بفرهنگ اسلامی کرده پس از خدمت بنی عباس که با افتتاح دارالحکمه آثار یونانیان را انتشار دادند در درجه دوم محسوب است و مطبوعات هند نوعاً کتب علمی است برعکس مطبوعات مصر که اکثر جنبه تاریخی و ادبی دارد و از مطالعه آن چیزی عاید کس نمیشود .

مثلا اروپائی و ایرانی هر دو کلی هستند که هر يك افرادى دارد و تحت مفهوم نژاد سفید که کلی دیگر است مندرج میباشد معذالك نه نژاد سفید جنس است نه اروپائی و ایرانی نوع و شرط اساسی در تعریف جنس و نوع آن است که جنس با افراد کثیر مختلف الحقیقه در جواب ماهو ( چیست آن ) و نوع بر افراد متفق الحقیقه در جواب ماهو گفته شود و چون از ذات سؤال میشود ذاتیات در جواب گفته میشود نه عرضیات - بنابراین وقتی بررسییم اروپائی و ایرانی چیستند نمیتوان گفت نژاد سفیدند بلکه گفته میشود انسان میباشد پس انسان نوع است و هر گاه بررسیید انسان و شیر و اسب چیستند نمیتوان گفت شاغل مکان میباشد یا میتوانند راه بروند بلکه باید گفته شود حیوان میباشد بنا بر این جنس و نوع و فصل هر سه ذاتی هستند و عرض عام و عرض خاص عرضی و در تعریف جنس و فصل مادام که ذاتی بودن مفهومی که در قبال سؤال جواب داده شده شرط نشود با عرض عام و خاص اشتباه میگردد. این بود نمونه ای از اشکالات وارده بر کتاب روان شناسی آقای دکتر سیاسی .



بهری نیست .

این قتیبه هندسی را در حاشیه کتاب شرح داده ام .

( یعنی اگر مرئی مادر نقطه ای از سطح باشد و ما بر فراز مناره ای رویم و مسافت ما بین جایگاه ها و مرئی صد متر باشد لازم نیاید که اگر ما این مناره را صد متر دیگر ارتفاع دهیم و بیننده بر فراز آن شود مسافت بین رأی و مرئی دو بست متر بشود پس نسبت ارتفاع بار ارتفاع مثل نسبت مرئی بر آبی نیست بلکه هر اندازه ارتفاع بیشتر باشد مرئی کمتر میشود ) .

پس از طرح این مقدمات میگوئیم صحیح این است که نسبت ارتفاع بار ارتفاع مانند نسبت رانی به مرئی نیست زیرا در هر دو حال که ما بر فراز مناره صد متری و دو بست متری بایستیم فرض این است که یک مرئی را مشغول دیدن هستیم و دلیل ما هم این است که اگر میان ما و مرئی در حال اولی صد متر بود در حال دوم دو بست متر نمیشود بلکه از ~~اینجا~~ کمتر میگردد پس نسبت در اینجا نسبت معکوس است بنا بر این مرئی در هر دو حال تغییر نمیکند بلکه یک مرئی ثابت است بنا بر این نسبت مرئی به مرئی خالی از معنی است و صحیح نسبت رانی به مرئی است .

این بود شرح صحیح یکی از کلمات و اینجا دقت و کنجکاو در معنی یابی و فهم مقصود و اگر نظائر علامه قزوینی باین قبیل نسخه بدل ها برخورد میکردند فقط ذیل صفحه می نوشتمند کذا فی الاصل و در پشت کتاب هم با حروف درشت مینوشتند به صحیح و تحشیه علامه این کتاب مستطاب بزیور طبع در آمده و با چند نسخه قدیمی و نسخه بخط مؤلف تطبیق شد و چون اینجانب علامه ایستم بلکه معلوم میباشم ناچار میگردم که مقصود را بدانم نه نسخه بدل جمع کنم

مطلبی را که نباید فراموش کنم و از باب سپاسگذاری برخورد واجب میدانم که در اینجا ذکر شود بذل مساعدت و انتقاداتی است که مدرس عالم مقام فلسفه ضیاء الدین دری ترمودند که مدت زیادی از وقت گرانمای خویش را در انتقاد ترجمه اول صرف کرده و چند جمله ای از کتاب را که ساقط شده بود تذکر دادند و در چند جا انتقاد نوشته اند که یکی از آن انتقادات بشرح ذیل است

در صفحه ۶۴ چاپ پیش در ترجمه کلمه دخان نوشته ام ( راعه بواسطه بخار و دود میرسد ) و من کلمه دخان را بمعنای لغوی گرفته ام .

فواصل مذکور انتقاد کرده که مقصود از دخان دود نیست و در اصطلاح کائنات جو مقصود از بخار هوای تراست یعنی دارای رشح های آبی باشد و مقصود از دخان هوای خشک است که رشحات آبی نداشته باشد و حق با ایشان است .



این جماعت آثار فارابی، امام فخر، ابن هینم، حازنی، و دیگر نوابع اسلامی را بالطبع رسانیدند.

امید است که حکومت جمهوری هند بتواند خدمتی را که این جمعیت آغاز نمودند پایان برساند و البته حکومت جمهوری هند از هر کس بهتر میدانند که این افتخارات تنها تعلق بمسلمانان ندارد تا هندوستان خود را از آن افتخارات برکنار بیند بلکه این افتخارات بشرق تعلق دارد که در مقابل غرب باید روزی بیای خود ایستد بشا بر این هندو، مسلم، ترک و تاجیک همه در این افتخارات شریکند.

همچنین در اثر آشنائی با کتب اروپائی مسائلی در فلسفه ابن سینا برای من آشکار گشت که سابق مجهول بود. در کتاب چابی شفا اغلاط عجیبی است که من در ترجمه اول بآن اعتنائی نداشتیم و پس از مطالعه کتب مضبوعه هند آن اغلاط را تصحیح کردم مثلا در شفا در اوایل فصل چهارم مقاله دوم میگوید

رطوبت لعابه از آلتی که مبلعه نام دارد منبت میگردد.

ولی در معتبر مبلعه ذکر شده یعنی آلت بلع که من آنرا بزبان کوچک ترجمه کرده ام و صحیح مبلعه می باشد و اگر کتاب معتبر را ندیده بودم بمعنای حقیقی کلمه برخورد نمی کردم.

در صفحه ۷۳ در بحث شامه ذکر شده نسبت ارتفاع بارقاع مانند نسبت بعد رائی ببعده مرئی نسبت بسخه بدل این است که مانند نسبت بعد رائی نیست باید دید کدام يك از این دو کلمه درست است.

برای تصحیح این يك کلمه ناگزیر از ایراد شرح ذیل میباشد.

حکما در حقیقت بو اختلاف دارند که آیا هوا بیو مستجبل میشود یا اینکه اجزاء جسم دارند بو توسط هوا بمشام میرسد یا اینکه بو خود بطرف شامه مباد و بشرح فصل چهارم مقاله دوم کتاب هریک از طرفداران این سه عقیده استدلالی کرده اند.

ارسطو عقیده داشته که بو بدون وساطت هوا بمشام میرسد و برای این عقیده دلیل آورده که در حومه آتن جنگی شد و جمعی کشته گشتند پس از زمانی که لاشخورها برای خوردن کشتگان آمدند و حال آنکه در حومه یونان تا قریب صد فرسخ کوهی که لانه لاشخور در آن باشد نیست ابن سینا در این بحث با اسناد خود ارسطو مخالفت کرده میگوید ممکن است هم خود بو مسموم شود و هم هوا استحاله بیو یابد و در حل اشکال ارسطو می گوید.

جائز است که بادهای قوی ابخره تحلیل رفته از کشتگانرا ببالای جو برده باشد و این روایح را حیواناتی که حس آنان از انسان قویتر است مانند لاشخورها که در مکان مرتفع تر هستند احساس کرده باشند و نیز ممکن است که کرکسها مردگان را از بالای جو آیدیده باشند و در اینجا هست که میگوید نسبت ارتفاع بارقاع مانند نسبت بعد رائی

من ترجم یکجمله را ترجمه میکنند و بدست دیگری که رسید از آن جمله و از ربط آن با  
 قبل و بعد مطلب مطالبی می فهمد که خود این مترجم نفهمیده و بدین سبب است که صلاح  
 صفدی در اقسام ترجمه این يك قسم را هیچ ذکر نکرده گویا مسلم می داشته اند که  
 نباید کتب فلسفه و ریاضی بدین قسم ترجمه شود  
 ترجمه کتاب روانشناسی شفا از سه قسم ترجمه مزبور ترجمه جمله بجمله است .



## تلخیص مقدمه سابق

### روش مترجمان در ترجمه

باید دانست که ممکن است سه قسم ترجمه نمود یکی ترجمه مقصود بمقصود یعنی ما وقتی میخواهیم کتابی را ترجمه کنیم نخست مقصود صاحب کتاب را بفهمیم که چیست سپس آنرا بزبان دیگر نقل کنیم.

دوم ترجمه لفظ بلفظ که معروف بترجمه تحت اللفظی است یعنی از برای هر لفظی دیگر که معنای آنست قرار دهیم چنانکه ترجمه های قرآن نوعاً اینطور است از برای آن بدرستی که و از برای لام ابتداء هر آینه و از برای قد بتحقیق پیارسی ترجمه شده سوم ترجمه جمله بجمله یعنی يك جمله را در نظر بگیریم پس از آنکه معنای آن دانسته شد بجمله زبان دیگر تعبیر کنیم

صلاح الدین صفدی که از بزرگان ادب عربی است (میگوید مترجمان دوره عباسی دو طریق در ترجمه داشتند یکی یوحنا بن بطریق و ابن ناعمه و جمعی دیگر که ترجمه تحت اللفظی بوده و این طریق ازدوراه معیوب است یکی آنکه در کلمات عربی کلماتی یافت نمیشود که با جمیع کلمات یونانی مطابقت کند و بدین سبب است که در تعریب ایشان بسیاری از الفاظ یونانی بحال خود مانده دوم آنکه خواص ترکیب و اسناد و نسب هر زبان بازبان دیگر پیوسته مطابق نیست یعنی مثلا در برخی از زبانها اول فعل آورده میشود دوم اسم در برخی دیگر بعکس است

طریق دوم ترجمه جمله بجمله بود و این طریق از طریق پیشین بهتر است که کتب حنین بن اسحق جز در کتب ریاضی که چون اطلاع کامل از آن فن نداشت بخلاف منطق و طبیعی و الهی باصلاح محتاج نشد و اقلیدس و مجسطی و کتابهایی را که در این میان باید خوانده شود (متوسطات) برای او ثابت ابن قره اصلاح کرد).

اکنون به بینیم که آن دو قسم دیگر ترجمه کدام بهتر است

در ترجمه تاریخ و افسانه ها بهتر این است که ترجمه مقصود بمقصود باشد ولی در ترجمه کتب علمی بهتر این است که جمله بجمله باشد زیرا اگر شخص بخواهد مقصود از يك جمله را بیان کند ای بسا باید کتابی بنویسد و در نتیجه ترجمه نخواهد بود بلکه کار بشرح می رسد و بسا هم می شود بمقتضای (رب حامل فقه الی من هوا فقه منه) شخص



یعنی اگر سنگی را از کره فمر برتاب کنند این سنك بواسطه میل طبیعی که بر مرکز خود زمین دارد بر زمین می افتد پس سقوط بواسطه میل است نه جاذبه .

اول کسی که گفت میل دروغ است و سقوط بواسطه جاذبه است ثابت بن قره است که میگوید هیچ چیزی را امکان خاصی نیست اگر سنك می افتد برای این است که جزء است و کل آن آنرا بسوی خود جالب میکنند و اگر زمین را دو نصف متساوی کنند یکی را بمشرق و دیگری را بمغرب برند طلب هر يك از این دو دیگری را مساویست و اگر زمین را بجای آفتاب برند و سنگی از همین جا رها کنند این سنك سر بالا میرود و بعلمت جنسیت منضم بدان میشود و عین عبارت بامطالعی زائد بر آن که نقل شد در طبیعیات شرح تجرید قوشجی در شرح متن خواجه که میگوید (ولكل جسم مكان طبعی یطلبه عند الخروج علی اقرب الطرق) نقل شده و اول آن این است و قال نابت بن قره لیس لشی الخ پس نیوتن فقط مقدار جاذبه را معین کرده .

چون عصر ترجمه تمام شد و کتاب دردسترس مردم فراوان گشت کم کم علمای بزرگ پدیدار آمدند و چون بگفته ایی الاعلاء معری

و کانا هذا الزمان قصیده

فاضطر قائله الی ایطاء

یعنی گویا تاریخ قصیده ایست که گوینده آن بتکرار قوافی ناچار شده و بگفته اروپائی ها تاریخ مکررات است در اروپا هم همین سیر پیش آمد پس از اینکه زمانی کتب عربی را در علوم مختلف ترجمه کردند علماء بزرگ پیداشد و ما هم چنین امیدوار هستیم نخستین کسی که در اسلام قدم بعرصه ظهور گذاشت و در فلسفه مسلم زده شده شد فارابی است این مرد فقط عمر خود را بکسب علم وقف کرد و شروحنی بر کتب ارسطو نوشت و چند سال است که در حیدرآباد هند بهمت جمعی از دوستداران علم طبع میشود ظهور فارابی مانند ظهور فجر صادق است که ما را بطلوع آفتاب امیدوار می کند اکنون باید دید که این آفتاب کیست .

علماء در باره ابن سینا دواعتقاد متضاد دارند که یکی افراط است و دیگری تفریط یکدسته کسانی هستند که میگویند کتب ابن سینا تمام از تراوش دماغ خود اوست و از کسی و جایی مسائلی اخذ نکرده و مبتکر انواع مطالب و علوم است که در دوره شفا دیده میشود و صاحبان این عقیده بطور کلی مردمی هستند که بتحصیل فلسفه و کتب علمی ابن سینا سرگرم بوده اند و چون نه از کتب اروپائی خبر داشتند و نه تتبع در کتب ترجمه عصر عباسی کرده بودند این بود که در اظهار این عقیده حق داشتند و نگارنده خود نا چند سال پیش که جز کتب درسی از جایی خبر نداشتم و فراغت و مجال تسبیح پیدا نمیکردم بر همین عقیده بودم .

دسته دوم مردمی هستند که راه تفریط پیموده اند و می گویند ابن سینا کتب ترجمه را جمع آوری کرده و بخود منسوب کرده و کتابخانه معروف عصر خود را آتش زد که

### تدبیر ترجمه این کتاب

در چند سال پیش بواسطه اینکه در کتب برخی از فلاسفه مطالعه می کردم در حقیقت نفس و مجرد آن اشکالاتی برای من پیدا شد در نتیجه مجبور شدم که در کتاب های نفسی که فلاسفه ما نوشته اند غور و دقت کنم تا مگر مرهمی برای زخم های خود بدست آورم از جزو کتاب هایی که مورد مطالعه قرار دادم یکی کتاب نفس شفا بود پس از اینکه در این کتاب زیاد دقت نمودم بر اینم درست معلوم شد که واقعا کتاب شفا اقیانوسی است که هر قدر ملاحان در آن فرو روند و از مروارید های پراکنده آن بیرون بیاورند باز تمام نمی شود با خود گفتم که خوب است این کتاب پیارسی ترجمه شود ولی تا بیاید و این آرزو صورت خارجی پیدا کند خیلی زحمت و رنج در پیش است و بگفته حافظ .

پای ما لنگ است و منزل بس دراز دست ما کوناه و خرما بر نخیل  
 با همه عجز و ناتوانی که داشتم این بیابان هولناک را لنگان لنگان به پایان رسانیدم ولی جرات نداشتم که آنرا انتشار دهم چون میدانستم که بسیار مشکل است مردم باور کنند شفا پیارسی ترجمه گشته قضا را در این میان بندگان جناب آقای فروغی سماع طبیبی این کتاب را با عبارتی رسا و طرزی بدیع که ( حد همانست سخندانان و زیبایی را ) منتشر کردند . در حقیقت این فتح باب کار ایشان بود و وس و روی همین اعتقاد بود که پس از اجازه ایشان من این کتاب را بضم رسانیدم .

ترجمه کتب ارسطو کار آسانی نیست و میان اشخاصی که در عصر عباسی اهل این کار بودند مردم فاضل بسیار بوده و رئیس همه آنان که به عقیده من از اکثر فلاسفه یونان بزرگتر بوده ثابت بن قره حرانی است که از این مرد بزرگ من يك مسئله دیده ام که بر تمام مطالب فلسفی که در دوره اسلام اعلا شده نرسج دارد و آن اینست .

در فلسفه ارسطو و تابعین او برای اجسام امکانه واقعی فاعل بودند یعنی میگفتند زمین در مرکز عالم است و آب بر بیشتر سطح آن غالب و روی آن آبی هواست که تازم کره آتش یا کره اثیر در محیطه تصرف آن است و روی آن آتش است سپس از کره قمر شروع میشود تا بفلک الافلاک برسد و جهان مادی بدین روش دو فچه اسرار آمیز تمام میشود در نتیجه این عقیده می گفتند که اجسام بواسطه میل به مرکز خود مائل میشوند

نهذیب می شد در کتاب ذکر میکرد و اگر چه ظاهر در شمار پیروان ارسطو بود ولی اگر میدید که در يك مسئله ارسطو راهی بخطا پیموده طر فرداری از حق را از طرفداری ارسطو برتر و بهتر میدانست و چون يك مسئله برای او معلوم نمیشد چندان پافشاری نمیکرد که آنرا تاویل و توجیه کند و بدون هیچ عذری میگفت من این مسئله را تا اینجا فهمیدم یا اینکه هنوز برای من دانسته نشده و اگر کسی میدانند بروید و یوسف گم-گشته خود را نزد او بدست آورید

اما اینکه گفتیم در بسیاری از مطالب گفته نمیدانم نمونه از آن بدین قرار است: یکی در فصل هاله و قوس قزح میگوید (من هاله را فهمیدم ولی قوس را حالاتی است که باره از آن احوال برای من معلوم شد و باره دیگر هنوز معلوم نگشته و سخنانی که اصحاب ما مشائین راجع بدان میزنند مرا قانع نمیکند) ص ۳۶۵ و باز در این فصل میگوید (سبب اینکه قوس و قزح را رنگهایی است که همیشه معین و مشخص است بمن معلوم نشد) معلوم است که این مسئله امروز بواسطه انکسار نور دانسته شده و در مقاله سوم کتاب نفس میگوید (ممکن است که آفتاب را رنگی باشد و ضوئی و چون فروغ آن بچشم ما غلبه میکند ما رنگ آن را تشخیص ندهیم ولی اکنون مرا ممکن نیست که در این موضوعی حکمی کنم) و در جواب پرسش های بهمنیار میگوید (اینکه پرسیدی با اینکه همه قوا از شئون يك نفسند پس چرا برخی را انسان میدانند و از دانستن برخی دیگری بی خبر است من این مسئله را نمی دانم)

ملو قتی که در کتب شفا بنگریم نظائر این مورد بسیار است و چون مشت نمونه خروار میباشد همین اندازه کفایت میکند

غرض این سینا خیلی دست بعضا و با احتیاط راه میرود و هیچوقت با کمال شتاب قدمهای درشت برنمیدارد و مانند عرفا و برخی از متفلسفین عرفان مشرب بیک قدم ملک و ملکوت را درهم نمی پیچد و تا از يك مسئله باندازه که در وسع او بود آسوده نمیشد بمسئله دیگری وارد نمیکشت و همین طریقه است که نزد علماء اروپا قیمت این مرد را سنگین کرده

و چون بطبیعیات شفا بنگریم میبینیم که خیلی شائق و مائل بشناسائی طبیعت بوده و از احوال اجسام با کمال دقت و حوصله سخن میرانده نه اینکه مانند صوفیه باشد که همه اشیاء قابل بحث و گفتگو را کنار بگذاورد و دانسته گیرد و فقط بحث خود را در ذات خدا کند که چطور از غیب مطلق تنزل کرد و سنک و درخت شد و از گفته بایزید و منصور گواه آورد و سالها فکر میکرد که چه فرقی میان فیض اقدس و مقدس است !!

آری انسان عاقل آن است که نخست اشیاء دم دست و جلوی چشم خود را بشناسد سپس اگر ممکن شد از نردبان طبیعت بالا رود و از فوق طبیعت بحث کند

با اصل کتب معهود شود و اسم او بایدار بماند و خود او را هیچگونه تصرفی در فلسفه نبوده و این مطلب را بسیار از مردم شنیده‌ام و در کتب عصری و مصری خوانده‌ام اکنون باید در این دو قول قضاوت کرد و دید که این سینا چه کرده .

حق این است که این سینا نوع کتب ترجمه و شروحی که فضلا بر آنها نوشته بودند در دسترس داشته و هیچ شکی هم نیست که ما وقتی یکی از کتب شفا را با کتب ارسطو تطبیق میکنیم چندان تفاوت فاحشی نمیابیم .

مثلا یکی از کتب شفا سماع طبیعی است و چون ترجمه های این کتاب که یارتلوی و دیگران نوشته اند و عبری ترجمه شده این دو کتاب را پهلوی هم بگذاریم خواهیم دید که خیلی فرق ندارد و عمده چیزی که این عقیده دوم یعنی قول تفریط را ایجاد کرده همانا این سنجش و قیاس است .

لیکن آنچه من عقیده خود قرار داده‌ام و پس از سالها این عقیده را بدست آورده‌ام این است که این سینا در آن کتب که بعصر عباسی ترجمه گشت سه کار کرده و عمده هنر او یعنی قیمت واقعی او باین سه کار است .

کار اول این سینا این است که این رسائل و کتب ترجمه از هم پراکنده بودند بطوریکه اگر کسی میخواست بگذراند فلسفه از منطق و طبیعیات و ریاضیات و الهیات و موسیقی بخواند ناگزیر بود که چند صد کتاب کوچک و بزرگ بدست بیاورد که اغلب آنها ترجمه تحت اللفظی بوده ر این کار جز از برای وزیر یا امیری توانا که نیز دانا بوده صورت خارجی نمیگرفت و اگر هم امکان می یافت خیلی سخت بود چنانکه این شخص باید باطراف دیار رود و از مردمان عالم بپرسد آیا فلان رساله فارابی نزد شما موجود است که اجازه دهید من يك نسخه از روی آن بنویسم و پس از پنجاه سال طلب و طی بیابانها از کتبی این شخص باخبر میشد

این سینا این کتب را جمع آوری نمود نخست در دماغ خود هضم کرد سپس بترتیب در یکدوره تالیف گرد آورد و در نتیجه هر کس یکدوره شفا با خود همراه داشته باشد از داشتن صدها کتاب بی نیاز است پس سبب اینکه کتب ترجمه از میان رفت طلوع آفتاب درخشان شفا بود که بگفته سعدی چراغ در پیش آفتاب پرتویی ندهد و دیگر، مردم اعتنائی بترجمه سع الکیان ابو روح صابی یا غیر او نداشتند از این رو رغبت مردم کم کم بدین کتابهای کوچک که هر کدام دارای سبك خاصی و عبارت گوناگون بود رو تافتند و همی گفتند کل الصیدفی جوف الفرا و چنان فرض کنیم که این سینا يك کتابخانه را آتش زد باقی کتابخانه ها و کتب مترجم چه شد .

کار دوم این سینا این است که تنها بر این قناعت نکرد که کتب و مطالب دیگران را از کتابی بکتابی چنانکه کار مردم بی مغز است وارد کند بلکه هر مسئله را که میخواست در کتاب بیاورد اول بطور کامل آنرا مورد بحث قرار می داد پس از اینکه

### دست‌نویس‌های فلاسفه دوران اسلام

در عصر عباسی کتب فلسفه بسیاری نقل شد و برخی چون امروز جز کتب ارسطو نمی‌بینند چنان تصور میکنند که از ابتداء هم جز کتب فلسفه دیگری نبوده ولی این عقیده ناصواب است از افلاطون چند کتاب بتازی ترجمه شد چنانچه کتاب السیاسیه را حنین بن اسحق ترجمه نمود و طیمائوس او نیز ترجمه شده و بطور قطع افلاطون هم در اسلام پیروی زیاد داشته چنانکه فیثاغورس هم دسته تابع داشته و قفطی می‌گوید که محمد بن زکریای رازی از پیروان او بوده و آفای دکنر فاسم غنی در ص ۴۹ کتاب ابن سینا چنین نقل کرده‌اند (معهودی میگوید فلسفه زمان ما فیثاغورسی است مقصود آن بعقیده کارادو و فلسفه افلاطونی جدید است) و این مستشرق همان است که کتابی درباره ابن سینا نوشته ولی بعقیده ما فلسفه فیثاغورسی غیر از افلاطونی جدید است بدلیل اینکه قفطی در ص ۱۷۱ تاریخ خود چنین می‌گوید (دسته دیگری در فلسفه فیثاغورس و شعبه او کتبی تألیف کرده و فلسفه طبیعی قدیم او را بصرت نموده اند و از اشخاصی که در این موضوع کتابی نوشته محمد بن زکریا رازی است زیرا او خیلی از ارسطو منحرف شده بود و سبب این انحراف هم رای ضعیفی بود) دیگر نمی‌گوید که این رای ضعیف چه بوده

از این عبارت دانسته می‌شود که مقصود از فلسفه افلاطونی جدید نیست از چند راه یکی آنکه قفطی می‌گوید فیثاغورس را فلسفه طبیعی قدیم بوده و فلسفه افلاطون علاوه بر اینکه جدید است و قدیم براو اطلاق نمی‌شده فلسفه طبیعی هم نیست بلکه تمام مندرجات آن اندیشه‌های درویشی است و با طبیعت سرو کاری ندارد

مؤید دیگر آنکه قفطی می‌گوید شیعیان فیثاغورس از روی احترام او را ذکر نمیکردند و فقط می‌گفتند او اینطور گفته و اینحرف در فلسفه افلاطون جدید نیست

کتاب کون و فساد ارسطو را بارتلمی سنت هیلر از یونانی به ربی ترجمه کرده و در ذیل کتاب یک رساله هم که منسوب به فیثاغورث است بر کتاب افزوده ولی در صحت آن تردید کرده اما اگر مترجم مزبور میدانست که از قدیم مرسوم بوده که در کتابهای فیثاغورث فقط می‌گفتند او گفته یقین پیدا میکرد که این کتاب از اتباع فیثاغورث است . همچنین از ابن‌دقیس گویا کتابی در دست داشتند که بقول قفطی می‌گوید (من این

چنانکه خود ارسطو اینطور بوده و بهاس خاطر همین مطلب کتب طبیعی را برالهی مقدم داشته اکنون به بنیم که مسائلی را که خود این سینا بداع کرده از چه قبیل است و با ارسطو در کجا مخالفت کرده

ارسطو معتقد بود که يك موجودی است مجرد از ماده و آن عقل دهم است و هر وقت در ابدان استعداد خاصی یافت شد آن موجود مفارق در این اجساد پرتومی افکند چنانکه در آینه های متعدد آفتاب فروغ می اندازد و پرتوی آن موجود این نفوس جزئی در اشخاص هستند و چون ابدان در هم شکست این نفوس باز دوباره بعقل فعال برمی گردد و تمام در آن جمع میشوند و دیگر نفس از غرابی بن ما و سمائی نیست و شخصیت ما از میان رفته .

فارابی در یکی از رسائل خود بر این رای شده اینجا است که این طفیل در آغاز رساله حی بن یفطان فریادش بآسمان رفته و میگوید این مرد فرقی میان سعید و شقی نگذاشت و اگر شخصیت ما پس از مرگ محفوظ نباشد خوشا بحال شقی و بدبا بحال سعید دیگر و عده ثواب و عذاب چه میشود و نتایج کسب ملکات فائزانه و غیر فاضله چیست .

این سینا در این مسئله بمخالفت ارسطو کمر می بندد و می گوید قول بوحدت نفوس از دوراه باطل است (فصل سوم مقاله پنجم تلم الفس).

یکی این است که انسان ذات خود را همیشه تعقل میکند و از خویش هیچوقت غافل نمی شود و اگر بنا بود که در جپاں يك نفس بود باید همه نفوس را عقل نماید .

دوم آنکه اگر نفوس یکی بودند هر چه را زید می داند باید که عمر و هم بداند بدلیل اینکه ذات و گوهر این دو یکی است پس اکنون که می بنیم عالم کسی و ذات کسی برای دیگری آشکار نیست دانسته شد که نفوس از هم جدا نیستند و نوع همدسته يك فرد و يك نفس پس اردو راه این سینا قول بوحدت نفوس را باطل کرد یکی از راه علم حضوری دوم از راه علم حصولی .

کار سوم این سینا این است که بسیار سعی کرده عقاید خلاف دین را پایمال کند و فلسفه ارسطو را طوری بسازد که موافق شرع باشد و او را هرگز خبری از این مسائل نبود و مردمی را که برخلاف این عقائد بودند مورد طعن قرار می دهد .



## فهرست مسائل کتاب روانشناسی شفا

### تنظیمی مترجم

اشاره ای بعنوان شفا - نبات و حیوان مرکب از دو چیز هستند جان و تن و چرا شناختن جان بر شناسائی تن مقدم است - چرا باید مجموعاً از نفوس حیوانی و نباتی و انسانی در يك كتاب بحث شود - آیا شناسائی تن بر شناسائی جان مقدم است یا بالعکس .

**فصل اول -** در اثبات وجود نفس و بیان حد حقیقی آن از نظری که نفس است - اگر نفس را کمال بدانیم بهتر است تا اینکه صورت و قوه بدانیم - در تقسیم کمال بکمال اول و بکمال دوم - در اشکالاتی که بتعریف نفس شده و پاسخ آن - در اشاره ای دقیق بوجود نفس و اینکه روان آدمی مادی نیست - تلخیص فصل اول بطور اجمال بقلم مترجم

**فصل دوم** در یادآوری اقوال قدماء در حقیقت نفس و نقض گفتار ایشان -

قدماء از چهار راه در پی شناختن جان رفته اند - دلیل آن دسته از قدماء که از راه ادراک نفس را شناخته اند - دلیل آن دسته از پیشینیان که از راه حرکت و ادراک در پی شناسائی نفس رفته اند - دلیل آن دسته از گذشتگان که از راه حیات در پی شناسائی جان رفته اند - در نقض روش و شکستن دلائل قدماء و بدو دلیل حرکت نقض میشود - در ابطال عقیده فیثاغورث - در ابطال عقیده انباز قلس - در ابطال عقیده آنانکه نفس را تالیف بین عناصر دانسته اند .

### فصل سوم - در اینکه نفس جوهر است

در اثبات اینکه مزاج علت استعدادی برای افاضه نفس بر بدن است و نفس علت مبقیه مزاج و مانع فساد آن است - در اشکال بمقیده مذکور و پاسخ آن

در سطره نفس بر بدن و اشاره ای دقیق بر غیر مادی بودن روح

**فصل چهارم -** در بیان اینکه اختلاف کارهای نفس از جهت اختلاف قوای آن است - شدت و ضعف سبب قوا نخواهد شد - اختلاف فعل و عدم فعل و اختلافات افعالیکه در يك جنس شریکند موجب اختلاف قوا نیست .

**فصل پنجم -** در شماره قوای نفس . نفس نیاتی دارای سه قوه است غاذیه ،

نامیه ، مولده .

کتاب را در کتب شیخ ابن الفتح نصر بن ابراهیم که از مردم بیت المقدس بود و هم کتب خود را بر بیت المقدس وقف کرده بود دیدم و ارسطو را براو کلام ورداست ( ص ۱۳ و باز می گوید از اشخاصی که پیرو مذهب او بودند محمد بن عبدالله جبلی که شرح حال او در صفحه ۱۳ بیان شده





معمول چه علمی است - چرا دسته‌ای از خوابها صحیح است و بتعبیر احتیاج ندارد و دسته  
 بیازمند به تعبیر است - مردم دروغگو کمتر خواب راست میبینند - در اینکه باری تعالی عالم  
 بجز نیات میباید - چند دسته از مردم بیشتر خواب راست میبینند - چرا نوع حیوان بخواب میرود.  
**فصل سوم** - در افعال قوه متذکره و همیه و در اینکه این قوا کارهای خود را  
 با آلات جسمانی انجام می دهند - در اینکه وهم در حیوان بمنزله عقل در انسان است  
 فرق میان تذکر و علم - اختلاف بشر در حفظ و فهم - دلیل اول که ادراکات قوای  
 باطنی بی احتیاج بقوای جسمانی امکان پذیر نیست .

خیال نمی تواند به صورت جزئی جزئی بفرزاید فقط عقل است که در کلیات چیزی  
 کم و زیاد میکند - دلیل دیگر بر جسمانی بودن قوای مدر که جزئی .  
**فصل چهارم** - در احوال قوه حاکمه و در باره ای از نبوت که متعلق باین قوه  
 است - غضب - و شهوت و دونه از قوای نیروی شوقیه حیوان شمار میرود - اعراضی که نفس  
 را بی مشارکت بدن قابل عروض نیست - چه علت علمی دارد که نفس می تواند در خود و  
 دیگری و در اشیاء تصرف کند .

## مقاله پنجم

**فصل اول** از گفتگوی در نیروی حیوانی آسوده شدیم و اکنون باید در قوای  
 انسانی گفتگو کرد -

داشتن صنعت از خصائص انسان است - خنده و گریه از خصائص انسان است - عقل  
 نظری و عمای حقیقت و ماهیت نفس نیستند بلکه قوای آن محسوبند -  
**فصل دوم** - در اینکه روان انسانی منطبع در ماده نیست - دلیل اول بر تجرد نفس -  
 دلیل دوم بر تجرد نفس - دلیل سوم بر تجرد نفس ناطقه - دلیل چهارم بر تجرد نفس ناطقه -  
 دلیل پنجم بر تجرد نفس ناطقه - دلیل ششم بر تجرد نفس - دلیل هفتم بر تجرد نفس .

## بخش اول فصل دوم عقل و شکر

**فصل سوم** مشتمل بر دو مسئله است مسئله اول نفس انسانی چگونه از حواس منتفع  
 میشود **مسئله دوم** - در اثبات حدوث نفس - کارهایی که قوه حیوانی برای نفس  
 ناطقه میکند -

در اثبات حدوث نفس - در اشکال و پاسخ آن .  
**فصل چهارم** - در اینکه جانهای بشر مرکب ندارد و تناسخ هم نمی پذیرد - چرا  
 جان بامرک نب امرک نمی پذیرد - هر حادثی احتیاج بماده دارد .  
**فصل پنجم** - در عقل فعال که در جانهای ما میباشد و در عقل منفعل آن - عقل از  
 دو راه بر توحید و یکی ساختن امور کثیره مقتدر است - عقل در ادراک خود زمان را هم  
 تعقل میکند .

## ب

نفس حیوانی هم دارای دوقوه است قوه محرکه و هریک از این دوقوه دو قسم میباشد. در تعریف حواس ظاهره - در تعریف قوای باطنه - در تعریف قوه متخیله - در تعریف قوه واهمه - در تقسیم قوای نفس ناطقه بقوه عالمه و عامله - همه قوای انسان باید از عقل نظری پیروی کند - کار قوه نظریه - قوه بسه معنی اطلاق میشود .

## مقاله دوم

**فصل اول** در تحقیق قوای منسوبه بنفس نباتی - تعریف قوه نامیه - عقیده یکی از حکما راجع بقوه غاذیه و ابطال آن .

**فصل دوم** تحقیق در اصناف ادراکات بشری - مراتب تجرید و تعریف اقسام آن - راه تجرید حس - طرز تجرید قوه خیال - طرز تجرید قوه واهمه - طریقه تجرید عقلی - حقیقت محسوس نیست - در نقل قول دیمفراطیس و دسته ای از طبیعیون مبنی بر نفی کیفیات محسوسه - عقیده دسته از فلاسفه در ادراک و ابطال آن عقیده - بدون آلات حس احساس محال است - اتحاد حس کننده با حس شونده .

**فصل سوم** حس لمس از تمام حواس برای حیوان لازم تر است و اولس حس است که وجود می یابد - آیا حس و حرکت قرین همدیگر میباشد یا آنکه ممکن است قوه حس باشد و حرکت نباشد - چه اشیائی قابل لمس هستند - فرق بین محسوس بالذات و محسوس بالعرض - اولین خاصیت لمس - دوم خاصیت نفس - خاصیت سوم لمس .

**فصل چهارم** در ذائقه و شامه - انواع طعوم - در حس شامه و اینکه شامه انسان از شامه دیگر حیوانات ضعیفتر است - آیا هوا بسه بوسه متخیل میشود یا اینکه اجزاء جسم دارنده بو بوسیله هوا بشامه میرسد یا اینکه بو خود بطرف شامه می آید - عقیده ابن سینا در حقیقت بود .

**فصل پنجم** در حس شوائی - در شناختن صوت - صوت بدون احداث حرکت وجود نمی یابد - جمعی از حکماء صوت را حقیقتی غیر از حرکت نمیدانند - آیا صوت وجود خارجی دارد یا آنکه تابع حرکت است جواب اشکال مذکور حقیقت صدا - ( بازگشت صوت چیست )

## مقاله چهارم

در حواس باطنه فصل اول .

**فصل اول** دلایل مابین وجود حس مشترک - فرق میان حس مشترک و خیال و ذکر دلایل آن

**فصل دوم** تعریف قوه مصوره - در موافیکه نفس قوه متخیله را تحت تصرف خود قرار میدهد - در حقیقت وحی و اینکه قوه مصوره صورت فرشته را میآفریند - خاطره های بشر

# فن ششم از طبیعیات

اشاره ای بفنون  
کتاب شفا

در فن نخستین بطور سرشار در امور عامه طبیعی گفتگو شد (۱)

سپس آنرا بن دوم که در شناسائی اجرام سماء و عالم و صور

و حرکات اولیه در عالم طبیعت بود تعقیب نمودیم و احوال اجسام

فسادناپذیر و اجسام فسادپذیر را تحقیق کردیم (۲) و در دنبال آن کتاب کون و فساد

و عناصر آنرا قرار دادیم (۳) و بعد از آن فن بکیفیات اولی و انفعالات آن و مزاج های

ناشی از این انفعالات پرداختیم (۴) و از برای مابقی ماند که در امور کائنه گفتگو کنیم

و چون جمادات و چیزهائی که دارای حس و حرکت ارادی

نیستند اقدم و اقرب است که از عناصر تکون یابد از این رود در

فن پنجم هم از آنها گفتگو کردیم (۵) و باقی ماند که در علم طبیعی

با احوال حیوان و نبات نظر کنیم و از آنجا که ذرات حیوان و نبات از دو

نبات و حیوان مرکب  
از دو چیز هستند جان  
و تن و چرخشناختن  
جان بر شانی تن  
مقدم است

چیز مرکب است: نفس که صورت محسوب و جسم و اعضاء که ماده بشمار میرود (و علمی که اولی

بشیی است علمی است که از جهت صورت آن شیئی باشد) (۶) بدین سبب رای ما بر این شد

(۱) امور عامه طبیعی از قبیل حرکت و ماده و صورت و علل چهارگانه و بخت و اتفاق و زمان

و مکان و چیزهای دیگر از این قبیل.

(۲) در این فن از جوهر فلک و حرکت مستدیره آن بحث میکنند و رای این سبنا بر این میشود

که جوهر فلک دستغوش فناء نمیگردد و از احوال ستارگان و ماه و حرکت یاسکون زمین نیز  
گفتگو میکنند.

(۳) در این فن گفتگو میکنند که حقیقت کون و فساد چیست و چه آرائی در این باب موجود

است و فرق بین کون و فساد و استعمال چیست ؟

(۴) در این کتاب بحث میکنند که کدام یک از عناصر فاعلند و کدام منفعل و از سبب شور بودن

آب در پاکتگو و بنماید.

(۵) از احوال آنچه نفس ندارد از قبیل آثار سماوی از شبه و نیاز و قوس و قزح و هاله

و رعد و برق و تکون ابر و باد و باران سخن میراند و در تکون معدنیات و احوال بلاد مسکونه  
و غیر مسکونه و حوادث بزرگ مانند طوفانهای شدید و بادهای سخت نیز گفتگو می کند.

(۶) این سبنا در فصل نهم از سماع طبیعی چنین میگوید که انطیفون گفته است و فنی بخواهیم

چیزی را بشناسیم چون ماده آن شناخته شد کافی است زیرا صورت و چیزهای دیگر اعراض و لواحق

**فصل ششم -** در مراتب افعال عقل و در برترین مراتب آن که عقل قدسی است در ابطال عقیده فرفوربوس مبنی بر اتحاد عاقل و معقول - علم تفصیلی یا علم بالفعل - علم بسیط اجمالی خلاق صور تفصیل است - صور موجوده در ذهن انسان چند قسم است علوم ما در عقل فعال است و مافقط استمداد اتصال بآنها داریم - در عقل قدسی .

**فصل هفتم -** در شماره روشهای موروث از پیشینیان در امر نفس و در اینکه آیا يك نفس است یا بیشتر و تشخیص قول حق از آراء مذکور .

نفس در حالیکه واحد است مجموع قوای متفرق است - انسان خود را بدون جسم تصور میکند .

**فصل هشتم -** در بیان آلانی که برای نفس است اکنون سزاوار است که در آلانی که برای نفس است گفتگو کنیم در تعریف روح بخاری - اولین عضویکه در جنین متکون میشود قلب است - آلات قوای ظاهری .



نباتی منفرداً و هر حیوانی بنحو خصوصیت اشتغال نمی جوئیم (۱) زیرا این امری است متعذر، پس بهتر آن است که از نفس در یک کتاب گفتگو کنیم و سپس اگر ما را ممکن شد که در نبات و حیوان بطور تخصیص گفتگو کنیم خواهیم نمود و البته بحث ما در ابدان و اجسام و خواص بدن آنها خواهد بود.

اگر شناسائی نفس را بر شناسائی تن پیش بیندازیم در تعلیم و تعلم بهتر است تا اینکه اول بدن را بشناسیم بعد شناختن نفس رو آوریم زیرا کمک امر نفس در شناسائی احوال بدن از کمک معرفت تن در احوال نفس بیشتر است.

باینکه شناسائی جداگانه جان و تن برای یکدیگر مفید است و

آیا شناسائی تن بر  
شناسائی جان مقدم  
است یا بالعکس  
چنانکه گفتیم صلاح در آن دیدیم که بحث در نفس را مقدم  
بداریم و اگر کسی بخواهد این ترتیب را تغییر دهد بی آنکه

ما را با او مناقشه ای باشد مختار است.

باری این است فن ششم طبیعیات و فن هفتم در احوال نبات و فن هشتم در احوال حیوان و بهمین جا علم طبیعی را ختم میکنیم سپس در چهار فن بعلم ریاضی میپردازیم و پس از آن جمله علم الهی را می آوریم و مختصری از علم اخلاق سخن میگوئیم و کتاب خود را بدان خاتمه میدهم.

---

(۱) یعنی ما همین اندازه میدانیم که در مطلق نباتات نفس نباتی موجود است و این نفس دارای سه قوه است غاذیه، نامیه، مولده و چون این نفس نباتی نسبت به نباتات مختلف منجیده شود البته جنس خواهد بود و هر جنسی را ناچار فصلی منوع است و مادیگر از فصل های منوع این جنس آگاه نیستیم که در درخت سیب چه خصوصیت است که آنرا از درخت انار جدا گردانیده و البته در هر نباتی از گیاه تا توان گرفته تا بد درخت بلوط برسد خصوصیتی است جوهری که یکی را از دیگری جدا کرده و ما از این خصوصیات بیخبریم و فقط بطور اجمال از ندر مشترک آنها که نفس نباتی است گفتگو میکنیم و بحث ما از نفس حیوانی نیز بدین طریق است که از نفس نباتی و بدین چون امر از این قرار شد میشود که از نفس حیوانی و نباتی در یک کتاب گفتگو کرد.

چرا باید مجموعاً از نفوس حیوانی و نباتی پراکنده گردانیم یعنی در کتاب نبات شناسی از نفس نباتی و در و انسانى در يك كتاب كتاب حيوان شناسى از نفس حیوانی و در کتاب انسان از نفس بحث شود  
انسانی بحث کنیم.

بدو سبب بهتر آن است که علم النفس عام واحدی را تشکیل دهد و بشرح فوق پراکنده نگردد.

(۱) اجزای این علم بهم مربوط است و اگر علم واحدی نگردد یاد گرفتن آن دشوار میشود.

(۲) نبات و حیوان در نفسیکه دارای نمو و تغذیه و تولید باشد با هم شریکند و سبب افتراق نبات و حیوان بقوای نفسانی است که اولاً جنس و ثانیاً نوع آنها را تخصیص میدهد و آن اندازه که برای ما ممکن است از نفس نباتی بحث کنیم آن اندازه است که با حیوان شرکت دارد و از فصول منوعه این معنای جنسی که در نبات است چندان آگاه نیستیم و چون امر بدین قرار شد نسبت این قسم از نظر که کلام در نبات است اولی از آن قسمتی که در حیوان است نیست.

زیرا نسبت حیوانات باین نفس بعینه مانند نسبت نباتات است و حال نفس حیوانی بقیاس بانسان و حیوانات دیگر نیز چنین است و چون ما خواهیم در نفس حیوانی و نباتی از نظراتی که مابین الاشراف آنها است گفتگو کنیم، و علم به مخصص هم پیدا نمیشود مگر پس از علم بمشترك و چون مادر فصول داتیه برای هر نفس جدا جدا و هر

---

غیر منتهای است و نمی شود آنها را ضبط کرد. این سینا پس از ثل این قول میگوید که اگر مراد از ماده ماده نخستین باشد آن امری غیر ضروری است و اگر صاحب این رای در شناسایی امور بهین اندازه مانع است که چون هوای اولی را شناخت بجز در دیگر محتاج نیست البته این شخص به معرفت کمی قانع شده و در مقابل انطباقون دسته دیگر از طبیعیون گفته اند که شناسایی کامل يك چیز آنست که ما صورت آن را بشناسیم و چون صورت شناخته شد دیگر شناسایی ماده اهمیت ندارد.

این سینا میگوید حق اینست که ما باید هم صورت را بشناسیم و هم ماده را زیرا که هر صورتی مساعد با هر ماده نیست و هر ماده هم آماده از رای پذیردن هر صورتی نه بلکه صورتی معین است که يك نحو استعدادی در ماده پیدا شود تا بتواند یافت شوند و اگر ما امر شناسایی ماده را محصور کنیم مناسبات میان ماده و صورت را کنار گذاریم پس چون نفس صورت بدنست و اگر نفس در تن نباشد بدن جسمی است و بس و شیت شیتی هم بصورت است پس علم بصورت از علم بناده که استعداد شیتی را دارد اولی می باشد.

نیات و حیوان است بوجود این امر در آنها تمام میشود پس نفس جزء قوام ذات آنهاست و چنانکه در پیش دانستید اجزائی که باعث قوام ذات شینی هستند بر دو بخش اند یکی آنکه شینی با آن اجزاء تحصیل و تحقق بالفعل پیدا میکند. دیگر آنکه شینی با آن اجزاء دارای وجود بالقوه و بالاستعداد است و این اجزاء بالقوه بمنزله موضوع میباشد اگر نفس از قسم نانی از اجزاء قوام باشد شکی نیست که بدن هم از این قسم است پس حیوان و نبات بدن و نفس نخواهند تحقق یافت و حیوان و نبات شد و نیازمند بکمال دیگری خواهند بود که آن کمال برای اموری از قبیل تغذیه و نمو و غیره مبدء بالفعل باشد و ما آن کمال را نفس نامیم و کلام مادر آن خواهد بود (۱)

بلکه سزاوار این است که نفس حقیقتی باشد که حیوان و نبات بیاری آن حقیقتی بالفعل شوند و اگر نفس هم جسم باشد ناچار صورتش همان است که گفته شد و اگر جسمی است که صورت نامعینی دارد باز هم آن نفس از حیثی که جسم است مبدء امور مذکور نخواهد بود بلکه از جهت آن صورت و صدور این احوال از آن صورت مبدء است و صدور این احوال از آن صورت بذاته است و اگر امور مذکور بتوسط این جسم باشد پس مبدء نخستین صورت همین جسم است و فعل اول آن بوساطت این جسم است و این جسم جزئی از جسم حیوان خواهد شد اما نخستین جزئی که مبدء بآن تعلق میگیرد باز هم از حیثی که جسم است جمله موضوع خواهد بود.

**اگر نفس را کمال**  
**بدا نیم بهتر است**  
**تا اینکه صورت و**  
**قوه بدا نیم**

پس آشکار شد که ذات نفس جسم نیست بلکه جزئی از حیوان و نبات و صورت آنها یا در حکم صورت و در حکم کمال است. (۲)

نفس را بقیاس بافعالی که از آن صادر میشود صحیح است قوه نامند (۳) و همچنین بقیاس بصور محسوسه و معقوله که می پذیرد

با اصطلاح دیگری میتوان قوه گفت (۴) و بقیاس بماده که در آن حلول کرده و از اجتماع

(۱) یعنی هر چه مادی از دو جزء مرکب است و شئی بتوسط ماده وجود بالقوه دارد و بتوسط صورت وجود بالفعل

(۲) گاهی صورت میگویند و صورت مادی را میخواهند و گاهی صورت میگویند و حقیقت همین را قصد میکنند و در رساله حدود این صیغه باین دو معنی اشاره کرده و از این جهت گفتند در حکم صورت است تا بنا باینکه نفس در حقیقت صورت مادی است.

(۳) این قوه بجهت معنی قوه در این باب را مبدء و اصطلاح فلسفه از باب لطایف است.

(۴) این قوه بمعنی قبول و استعداد است چنانکه وقتی میگویند فلان طفل قوه اش برای تحصیل خوب است یعنی استعداد او خوب است و اصطلاح فلسفه این قوه از باب قبول است.

# فصل اول

## در اثبات وجود نفس و بیان حد حقیقی آن از نظری که نفس است (۱)

در اثبات وجود نفس نخستین چیزی که دانستن آن بر ما واجب است این است که وجود نفس را ثابت کنیم و پس از آنکه وجود آن بثبوت رسید از نوابغ آن گفتگو کنیم

گوئیم در میان توده اجسام دسته از اجسام را میبینیم که باراده حرکت میکنند و مغذیه و تولیدمیل مینمایند و این امور برای این اجسام از حیثی که جسمند نیست و گرنه همه اجسام در این خواص شرکت داشتند پس باقی ماند که در دوات این اجسام برای کارهای مذکور مادی دیگری باشد و آن چیزیکه این کارها از آن صادر میشود و بالعمله هر امری که مبداء باشد برای صدور کارهایی که پیوسته

### در تعریف نفس

بیان طریق و عادم اراده نباشد ما آنرا نفس نامیم و این لفظ برای این سیئی از حیث ذات و گوهر آن اسم نیست بلکه از جهتی که دارای اضافه نامعینی میباشد اسم است یعنی از جهتی که برای کارهای مذکور مبداء است و مادر مباحث آتیه در جستجو و بحث از گوهر آن خواهیم بود که به بینیم این حقیقت در تحت چه مقوله ای واقع میشود ولی اکنون فقط هستی مبدئیت چیز را برای امور مذکور اثبات میرسانیم از جهتی که دارای عرضی است و نیازمند است که از راه ثبوت این عارض و اضافه ذات آن اثبات شود ناماهیتش شاخه گردد. مثل این است که ما بدانیم چیزی را محرك نامعلومی حرکت میدهد و لیک ندانیم ذات این حرکت دهنده چیست این است که میگوئیم (۲) انشائی که دارای نفس است اجسامی هستند و وجود آنها از حیثی که

---

(۱) یعنی اگر نفس را علاقه بدن نبود بحث از آن ربطی با علوم طبیعی نداشت و از نظر علاقه آن بدن که موجب حرکت بدن است و حرکت هم از امور طبیعی است علم النفس جزء طبیعیات محسوب می شود چنانکه کنایه را که در دست دارد ششمین کتاب از طبیعیات را نامیده.  
(۲) یعنی ما ذات نفس را اثبات نکردیم و فقط از دلیل ما این اندازه درمی آید که افعال بدن را افعال حیوانی و نباتی نفس میکند بی آنکه دانسته شود که چیست که این افعال را می نماید پس ما از ناحیه این اضافه که برای آن است باید ذات نفس را بفهمیم.



نفس از آن جهت نیست که نفس راقوه مبدء فعل است بلکه از جهتى است که داراى قوه مبدء قبول میباشد و تحريك برای نفس از نیروئى است که مبدء فعل است نه نیروئى که مبدء قبول پس چون نفس داراى هر دو این قوه شد نسبت یکى از این دو قوه بنفس اولی از نسبت دیگرى نخواهد بود و چنانچه گوئیم نفس راقوه است و مقصود از آن قوه مذکور باشد در تعریف باشتراك اسمى گرفتار شده ایم و اگر بگوئیم نفس راقوه ای است و مقصود یکى از این دو نیرو باشد علاوه بر محذور اشتراك اسمى در تعریف بمحذور دیگر دچار میشویم و آن این است که دلالت بر ذات نفس از حیثی که مطلقاً نفس است نمیکند بلکه از جهتى دون جهت دیگر دلالت دارد و در کتب منطق بیان کرده ایم که این قبیل تعریفات دور از صواب است .

ولی اگر گوئیم نفس کمال است بر هر دو معنی مشتمل میگردد زیرا نفس از جهت نیروئى که با آن نیرو ادراك حیوان است کمال میباشد کمال است و از جهت قوه ای که از آن نیرو کارهای حیوان صادر میشود باز کمال است و نفس مفارق و جدای از ماده و نفسی که هنوز از ماده مفارقت نجسته کمال است و این نکته جالب توجه است که وقتی میگوئیم نفس کمال است دانسته نمیشود که آیا نفس جوهر است یا عرض زیرا تعریف کمال آنست که بوجود آن حیوان و نبات بالفعل شود و از این مطلب درنمیآید که آیا نفس جوهر است یا نه .

مامیگوئیم شك نداریم که این شیئی بمعنائى که موضوع جوهر است جوهر نیست (۱) و همچنین بمعنائى که با آن معنی مرکب جوهر است جوهر نیست اما بمعنائى که صورت جوهر است خالی از نظر و اشکال نخواهد بود (۲)

اگر کسی بگوید من نفس را جوهر میگویم و مرادم از جوهر صورت است و بس و بمعنائى اعم از صورت از جوهر اراده نمیکنم بلکه معنی اینکه نفس جوهر است این است که نفس صورت است چنانکه جمع زیاد این سخن را گفته اند .

مارا با چنین گوینده جای گفتگو و اختلاف نیست چون معنی کلام او که میگوید نفس جوهر است این است که صورت است بلکه این که میگوید که صورت جوهر است

(۱) یعنی هیولى با این معنی جوهر است که محل و موضوع برای صورت میباشد پس نفس چون محل مقولات نیست از این دو بمعنائى که موضوع جوهر است آن جوهر نیست ؛

(۲) چون مرکب از هیولى و صورت جسم است پس تعریف جسم این است که جوهری است مرکب از دو جوهر نامبرده و بدیهی است که نفس چنین نیست و خود جوهری بسیط است .

نفس و آن ماده نبات و حیوان حاصل شده میتوان صورت نامید و باز صحیح است که چون جنس بتوسط آن باستکمال خود میرسد و در انواع عالیّه یا سافله نوع میگردد کمال گفت زیرا طبیعت جنس تاهنگامی که فصل بسیط یا غیر بسیط بآن افزوده نگردد ناقص و غیر محدود و نامعین است و چون اضافه شد آنگاه نوع بکمال خود میرسد پس کمال نوع از نظر اینکه نوع است بفصل خواهد بود و هر نوعی هم فصل بسیط ندارد و این مطالب در فن منطق دانسته شد بلکه تنهافصل بسیط برای انواعی است که گوهر آنها از ماده و صورت مرکب است و صورت آنها فصل بسیط است برای چیزیکه این صورت کمال آنست .

دیگر آنکه هر صورتی کمال است ولی هر کمالی صورت نیست چنانکه پادشاه کمال کشور است و کشتیان کمال کشتی است با آنکه صورت کشور و کشتی نیستند . پس آنچه از کمالات که دارای ذاتی جداگانه است در حقیقت برای ماده صورت نمیباشد و خود آنها هم در ماده نمی باشند زیرا صورتی که در ماده است آن است که منطبع در ماده و قائم بآن باشد مگر اینکه چنین اصطلاح کنیم که کمال نوع را صورت نامیم . و در حقیقت اصطلاح بر این شده که شیئی را بقیاس بماده صورت و بقیاس بمجموع یعنی بماده و صورت غایت و کمال نامند و بقیاس بتحرک مبدء فاعلی و قوه محرکه گویند و چون امر از این قرار شد صورت بچیزی اقتضاء نسبت میکند که از ذات جوهری که از آن حاصل شده دور است و همچنین بچیزی نسبت دارد که جوهر بآن بالقوه حاصل است و باز بچیزی منسوب است که کارها را بآن نسبت نمیدهند و آن چیز ماده است زیرا که صورت باعتبار وجودش برای ماده صورت است .

و کمال بشیئی تمامی اقتضاء نسبت میکند که کارها از آن صادر میشود زیرا که بحسب اعتبار آن بوع کمال است .

پس از این گفتگوها آشکار شد که اگر در تعریف نفس کمال گوئیم بیشتر در معنی خود دلالت دارد و همچنین همه انواع نفس را از جمیع وجوه در بر می گیرد حتی نفس مفارق و جدا از ماده هم از این تعریف بیرون نمیرود .

و نیز اگر گوئیم نفس کمال است بهتر از این است که بگوئیم نفس قوه است زیرا امروز صادره از نفس پاره ای از باب حرکت و دسته ای از باب احساس و ادراک است و ادراک برای

شدیم برای ما آشکار نگشت که نفس جوهر است یا جوهر نیست و کسی که تصور کرده که با کمال دانستن نفس لازم می آید که مانند صورت نفس جوهر باشد راهی بغلط پیموده مامیگوئیم بهر بیان که کمال را تفصیل دهیم نفس و ماهیت آن را شناخته ایم که تحت چه مقوله واقع میشود زیرا که چون کسی ذات چیزی را بشناسد و بداند که چیست و بخود طبیعت امری را که ذاتی آن است عرضه بدارد دیگر اشکالی برای او نخواهد بود که این چیز درخور کدامین يك از اقسام هستی است و ما در منطق از این مبحث بی نیاز گشته ایم .

لیکن کمال بر دو قسم است : کمال اول - کمال دوم

**در تقسیم کمال به کمال اول و کمال دوم**  
کمال اول آن است که با آن نوع بالفعل میشود مانند شکل برای شمشیر کمال دوم آن است که وجودش تابع کمال اول و افعال و انفعالات آن است مانند دبرش برای شمشیر و تمیز و رؤیت و احساس و حرکت برای انسان و این امور ناچار برای نوع کمالند لکن کمالات اولیه نیستند زیرا که نوع برای اینکه بالفعل شود بحصول این اشیاء نیازمند نیست بلکه چون مبداء این اشیاء بالقوه برای آن حاصل شد این اشیاء هم بقوه قریبه حاصل میگردد پس از اینکه بالقوه نبود مگر بقوه بعیده که احتیاج داشت پیش از آنها چیز دیگری حاصل شود تا اینکه در حقیقت بالقوه گردد

باید که جسم را بمعنای جنسی اخذ کنیم نه بمعنای مادی چنانکه در صناعت برهان علم منطق دانستی (۱) جسمی را که نفس کمال آن است هر جسمی نیست زیرا که نفس کمال جسم صناعی از قبیل تخت و کرسی و غیره نیست بلکه کمال جسم طبیعی است آن هم نه هر جسم طبیعی چونکه نفس کمال آتش و زمین و هوا نیست بلکه در جهان ما نفس کمال آندسته از اجسام طبیعی است که کمال دوم آن بیاری آلاتیکه در افعال حیات بدان کمک میکنند ، که اول آن افعال تغذی و نمو است (۲)

(۱) چون جسم و وقتی بمعنای مادی شد بشرط لا مواء و دو قال حمل نیست ولی وقتی لا شرط بود قابل حمل است پس باید جسم در آن مرئوف بمعنای جنسی باشد

(۲) ابوالبرکات بغدادی در کتاب میرص ۳۰۰ می گوید که طبیعتی صفت کمال است و جسم پیدان مقصود آنکه تعریف نفس معیه او اینطور است که کمال اولی که طبیعی است برای جسم آلی ، دلیل اینکه کرطیبه صفت جسم باید تا جسم تعالی با این قیله ارجح بود چو رحه تعلیمی دروهم وجود دارد و در خارج همان جسم طبیعی است و نفس هم با اجسام خارج قوی گردید تا برابر و در صفت طبیعی برای جسم مفید معنی نخواهد بود و معقیده این دانشمند خود نفس کمال طبیعی است یعنی طبعاً پیدان تعلق دارد نه آنکه انفاة یا تفسر اطلاق گرفته باشد

جمله این است که میگوید صورت صورت است و انسان انسان یا بشر است و این قلیل  
اقوال بطوله گوئی و ژانهای است (۱)

اگر مقصود گوینده از صورت این باشد که البته در موضوع نیست و بوجهی از وجوه  
در چیزی که ما آنرا برای شماموضوع نام نهادیم قائم نمیشد پس بنابراین عقیده هر  
کمالی جوهر نخواهد بود چه بسیاری از کمالات ناچار در موضوعند اگر چه این کمالات  
بقیاس به مرکب و از نظر اینکه در مرکب هستند در موضوع نمیباشد (۲) زیرا وجود این  
کمالات در مرکب بنحوی که جزئی از آن باشد مانع نیست که معذک در موضوع  
باشند و وجود این کمالات در موضوع نه مانند شیئی در موضوع این کمالات را چنانکه  
بارہ از ایشان گمار کرده اند جوهر نمیگرداند زیرا جوهر آن نیست که بقیاس يك چیز  
چون در آن بنحو وجود در موضوع نباشد جوهر گردد تا اینکه چنین نتیجه شود که  
چون شیئی در این شیئی خاص بطور وجود در موضوع نیست پس جوهر است (۳) بلکه  
معنی جوهر آنست که نه در این شیئی خاص و نه در دیگر اشیا در موضوع باشد و این  
معنی مانع آن نیست (۴) که در يك چیز نامعینی در موضوع نباشد و این تعریف بقیاس  
بهر چیزی نیست تا آنکه چون باشیائی که در آن است نه مانند شیئی در موضوع قیاس  
شود جوهر گردد و چون بقیاس به چیز دیگری شود عرض گردد بلکه این جوهریت برای  
اوفی حد ذاته است نه بقیاس به چیز دیگری و جوهریت برای آن وقتی ثابت است که  
اعتبار بذات آن باشد یعنی وقتی که در ذات و گوهر يك چیز تامل کنیم و برای آن  
موضوعی نباشد آن چیزی فی نفسه جوهر است (۵) و چون مابکمال بودن نفس معتقد

---

(۱) یعنی از اینکه ما راضی شویم معنای محمول همان باشد که بود ولی فقط لفظ آنرا تغییر  
دهیم فائده ای بدست نمی آید زیرا در حمل تفاوت شرط است .

(۲) چنانچه سواد برای اسود و کتابت برای کاتب کمال است و بقیاس به مرکب که اسود و  
کاتب باشند در موضوع نیستند .

(۳) چون در تعریف جوهر میگویند که در مرکب باشد مانند جزئی از آن و در تعریف عرض  
میگویند (یکون فی المركب لا کجزء منه) و خصم میگوید چون نفس جزئی از بدن است پس بشریف  
شما جوهر خواهد بود این سینا در پاسخ خصم میگوید که این حیلۀ فائده ای ندارد زیرا سواد هم جزئی  
از اسود است و معذک در موضوع است و جوهر نیست

(۴) خصم میگوید تعریف جوهر چنین است که بقیاس چیزی در موضوع نباشد و مطلب ما چنین  
است سواد بالنسبه با اسود در موضوع نیست این سینا می گوید باید بطور کلی در این موارد که نایک  
چیز را می بینیم در موضوع نباشد از در قیاس بیک چیز تنها و سواد را چون بشراف اسود جدا که در  
آن است بنسبیم خواهیم دید موجود در موضوع میباشد .

(۵) یعنی این معنی که شما برای جوهر می کنید که نسبت در آن مانع از است البته مانع آن نیست که  
در يك چیز لایق موضوع باشد پس از آنکه در هزار چیز در موضوع بود .

وجود نفسی میباشد که دارای دو عقل هیولانی است و بنا بر عقیده مشهور این سخن در فلك درست نیست زیرا که عقل در فلك عقل بالفعل است و عقل بالفعل مقوم نفسی که جزء حد ناقص است نیست و همچنین حس در عالم ما بقوه ای گفته میشود که مثال محسوسات را قبول میکند و از آنها منفعل میگردد بنا بر رای مشهور این قبیل قوه در فلك نیست .

و اگر بسیار کوشش کنیم و نفس را برای آنچه متحرك باراده و مدرك اجسام است کمال اول قرار دهیم تا اینکه حیوانات و نفس فلکی در این تعریف شریک شوند نبات از این تعریف بیرون میرود این بود عقیده انتخابی در جواب از اشکال مذکور . اما در موضوع امر حیات و نفس بدینطور از اشکال پاسخ داده میشود که میگوئیم مسلم شده که در اجسام مبدائی برای احوال معلوم میباشد و اگر کسی این مبدء را حیات نام بگذارد ما را با او مناقشه ای نیست اما نزد جمهور مفهوم از لفظ حیات که بر حیوان حمل میشود دو چیز است یکی آن است که در نوع مبدائی موجود باشد که احوال مذکور از آن صادر شود .

دوم آن است که جسم بهیشتی باشد که صدور این کارها از آن درست باشد

اما معلوم است که مفهوم اول بهیچ قسم معنای نفس نیست (۱)

اما معنای دوم به معنائی غیر از معنی نفس دلالت میکند چه، بودن شیی بهیشتی که چیزی از آن صادر گردد یا موصوف بصفتی گردد دو گونه است :  
اول آنکه چیز دیگری غیر از خود این وجود هست که آنچه باید از آن شیی حاصل گردد با آن چیز صادر میگردد مانند کشتی که بهیشتی است که منافع کشتی از آن صادر میشود ولی در این کار محتاج بکشتیان است تا اینکه صدور این منافع از کشتی هم این وجود باشد که کشتی است و هم ناخدا باشد پس این نحو از وجود موضوعاً يك چیز نیست (۲)

دوم این است که جز همین چیز چیز دیگری در موضوع نباشد مانند وجود جسم

(۱) زیرا معنای نفس این بود که خود او برای افعال مدکور مبدء باشد و اینکه می گویند

نوع دارای مبدء باشد این معنی معنای نفس نخواهد بود .

(۲) این سبب در الهیات شفا فصلی برای دانستن معانی واحد تشکیل داده و در آجایی گوید

واحد باله موضوع مثل این است که بگوئیم زید و پسر عبدالله یکی است که اگر چه دو عنوان مر باشد ولی موضوعا یکی چیز هستند و واحد باله موضوع مقابل واحد حقیقی است

حاصل میشود

پس نفسی که ماحداً آنرا بیان کردیم برای آندسته جسم طبیعی کمال اول است که دارای آلت هستند و افعال حیاتی آن بیاری آلت حاصل گردد ولی باید دانست که در این تعریف چند اشکال شده.

## اشکال اول

در اشکالاتی که این تعریف شامل نفس فلکی نیست زیرا که نفس فلکی بتعریف نفس شده کارهای خود را بدون آلت میکند و اگر ذکر آلات را کنار و پاسخ آن بگذارید و بذکر حیات اقتصار کنید باز هم سودی ندارد زیرا حیاتی که برای جان فلکی است مانند حیات حسی تغذیه و تنمیه ندارد و حال آنکه مراد شما از حیات مذکور در حد نفس همین امور است و اگر مقصود شما از حیات ادراکی باشد که برای نفس فلکی است و تصور عقلی یا تحریک بغایت و مقصود ارادی باشد نبات را از این حد بیرون کرده اید در پاسخ این اشکال گوئیم: در اجسام سماوی دو عقیده است یکی عقیده کسانی که میگویند هر ستاره که از آن وعده کراتی که آن ستاره با خود بحرکت میآورد جسمی مانند حیوان واحد تشکیل میگردد پس فعل هر یک از این آلات بعده اجزائی که دارای حرکات هستند تمام میشود و این اجزاء برای آن مانند آلت هستند ولی این عقیده در همه کرات صحیح نیست.

عقیده دیگر آن است که هر کره را بنهایی حیاتی است

و این دسته باید بگویند که چون ما بر جسم فلکی و نباتی نفس اطلاق کنیم این اطلاق با شترک اسمی است چه، حدی که برای نفس ذکر شده تنها در مرکباتست و اگر حیل و تدبیری در این تعریف شود که حیوانات و فلک در معنای نفس انباز شوند نبات از حد بیرون خواهد رفت.

با اینکه این حیل و تدبیر کاری بس دشوار است چه، حیوانات و فلک در معنای حیات و اسم نطق شریک نیستند زیرا نطقی را که در اینجا میگوئیم نطقی است که در

---

(۱) گاهی عقل بالملکه، راهم عقل هیولانی گویند و از این سبب این سینا می گوید دو عقل

هیولانی و معنای این جمله آن است که موقتاً می گوئیم ناطق نفسی است دارای نطق مقوم این نفس عقل با فعل نیست بلکه قدر مشترک میان عقل بالفعل و عقل بالقوه است و گرنه باید انسان در مرتبه عقل هیولانی انسان نباشد ولی در فلک اینطور نیست که عقل هیولانی باشد بلکه از ازل تا به نفس فلکی بالفعل است.

در این حالت وجود ذات خود را اثبات میکند و شك در اثبات وجود خود ندارد در حالی که هیچیک از اعضاء ظاهری و باطنی و قلب و دماغ و هیچیک از موجودات خارج برای او ثابت نیست و فقط خود را حس میکند بی آنکه عرض و طول و عمقی برای خود قائل شود و اگر هم او در این حالت دستی یا عضوی دیگر تخیل کند جزئی از ذات و شرط در قوام گوهر خود تخیل میکند سپس در این هنگام برای ذاتی که وجود آن اثبات شده خاصیتی است که این خاصیت غیر از جسم و اعضائی است که ثابت نگشته و کسی که این اشاره را توجه نمود میتواند نفس را غیر از جسم بداند بلکه از روی یقین بداند که نفس غیر از جسم است و این شخص خود بآن عارف و شاهد است و اگر این نکته را متوجه نشده و غافل باشد البته بیشتر باید او را توجه داد

## تلخیص فصل اول بطریق اجمال

ابن سینا در این فصل بدین طریق اثبات نفس میکند که ما اجسامی را می بینیم که کارهای آنها همواره بیک طور نیست و این اعمال گوناگون تعدیه ، تنمیه ، تولید مثل از آنها صادر میشود و بیرون از دو صورت نیست یا اینست که چون جسم هستند این افعال از آنها صادر میشود پس باید صدور این افعال از همه اجسام درست باشد یا این است که جز جسمیت چیز دیگری در آنها موجود است که صورت نوعیه ایشانست و بدین سبب افعال مذکور را انجام میدهند و مدعای ما همین است و از این مطلب فقط این اندازه نتیجه میگیریم که جز جسم بودن چیز دیگری در آنهاست اکنون به بینیم که آیا این افعال از صورت معدنی هم صحیح است که صادر شود یا اینکه باید از نفس صادر شود گوئیم اگر یکی از این دو شرط بطور مع خلو در آن صورت باشد نفس نام دارد و گرنه باید گفت که مبداء آن افعال صورت معدنی است یکی آنکه افعال آن پیوسته بیک طریق باشد ولی از اراده صادر گردد چنانکه نفس فلکی اینطور است دوم آنکه افعال مختلف باشد ولی با اراده نباشد چنانکه نفس نباتی است و اما هر دو شرط باشد مانند نفس حیوانی که هم افعال مختلف دارد و هم با اراده کار می کند

۱۱۰۶

پس ما نفس را با اضافه ای که بدین فاعل کارهای مذکور است شناختیم و اینست که

بحیتی که از آن احراق حاصل شود نزد کسی که خود این قسم وجود را حرارت میداند تا اینکه بنابر رأی او وجود حرارت در جسم وجود همین کون باشد و همچنین وجود نفس در ظاهر امر وجود همین کون می باشد جز اینکه این سخن در نفس درست نیست (۱) زیرا مفهوم از این کون و مفهوم از نفس يك چیز نیست و چرا چنین نباشد بجهت آنکه مفهوم از کون موصوف مانع نیست که با لذات کمال و مبدائی بر آن پیشی گرفته باشد سپس برای نفس این کون مخصوص پیدا شود با آنکه مفهوم کمال اول را که سابق تعریف برسم کردیم مانع است که با لذات کمال دیگری بر آن پیشی گیرد زیرا که دیگر برای کمال اول مبداء و کمال اول نیست (۲)

پس معلوم شد که اگر از حیات همان نفس را بخواهیم که جمهور می خواهند با مفهوم از نفس يك چیز نخواهد بود و اگر مقصود از حیات آن باشد که لفظی است در دلالت بر کمال اول مرادف با نفس در این نام گذاری معنی نداریم و حیات جانشین چیزی میشود که ما می خواهیم از کمال اول هستی آنرا باثبات رسانیم

پس اکنون دانستیم که معنای اسمی که نفس را میبایست باضافه ایست که بر آن اطلاق مسود و سزاوار آنست که در ادراک مانع این شمی که باین اعتبار آنرا نفس گوئیم منعول کردیم و باید در این موضوع برای اثبات نفسی که در ما میباشد به سبیل تذکر اشاره کنیم که برای تشخیصی که میتواند حق را بدون شرح و بسط زیاد ادراک کنند سودمند آمد.

در اشاره ای دقیق باید انسان چنین تصور کند که دفعتاً بطور کامل آفریده شده  
 اینک چشم او از مشاهده اسباب خارجی محجوب است و مشغول  
 باینکه روان آدمی با این رفتن در هوا یا خلاء است بطوریکه فشار هوا باو صدمه  
 مادی نمیدهد  
 نزدیک تا محتاج احساس گردد و اعطایش از هم دور باشد و  
 چیزی برخورد نکند و چیزی را احساس نکنند سپس انسان باید تأمل کند که آیا

(۱) هر نفس ما بر این گمان چنین تعریف میشود (بودن جسم بحیتی که افعال حیاتی از آن صادر شود)

(۲) یعنی نفس این است که کمال اول باشد و بیش از آن برای جسم کمال دیگری باشد و اگر نفس کمال اول خواهد بود ولی اگر ما تعریف شماره (۱) بودن جسم بحیتی که افعال حیاتی از آن صادر شود (تجلی کند مانع از آن نخواهد بود که جسم را بسیاری از کمالات سابق گرفته باشد که یکی از آنها هم این باشد که اکنون جسم طوری شده که افعال حیاتی در آن صادر میگردد با اینکه در نفس ما حای چیزی توهم نیست.



## فصل دوم

### در یاد آوری اقوال قدماء در حقیقت نفس و نقض گفتار ایشان

قدماء از چهار راه در پی شناختن جان ایشان مختلف بوده .  
گوئیم : پیشینان در امر نفس اختلاف کرده اند زیرا روش

رفته اند  
برخی از آنان براه شناسائی نفس از جهت حرکت رفته اند و  
برخی از راه ادراک و دسته ای از هر دو راه و جمعی از پیشینان خواسته اند از راه حیات  
مجملا بر این مطلب واقف شوند .

اما آندسته که از راه حرکت بسوی نفس رفته چنین خیال کرده  
دلیل آن دسته از  
قدماء که از راه اند که تحریک غیر از محرك صادر نمیشود و محرك نخستین

حرکت نفس را  
ناچار بذات خویش متحرك میباشد و چون تمام جنبش اعضا  
شناخته اند  
و مفاصل و اعصاب بنفس منتهی میشود از این روی نفس محرك

اول است و پیاس خاطر این مطلب نفس را جوهری فنا ناپذیر شمرده زیرا چنان معتقد  
بوده اند که چیزی که بذات خود متحرك است روا نیست دستخوش نیستی گردد و  
میگویند بهمین جهت است که اجسام فلکی فاسد نمیشوند و سبب عدم فساد اجسام  
فلکی همانا دوام حرکت آنهاست .

برخی از قدماء نفس را جسم دانسته و آنگاه در پی جسم متحرك بذات شده و  
برخی از ایشان مسلم نداشته که نفس جسم باشد و آنرا جوهری غیر جسم دانسته که  
متحرك بذات است و بعضی جسم دانسته و در جستجوی جسمی رفته اند که متحرك  
بذات باشد و دسته ای از اینان اجسامی را که قابل تجزیه نیست کروی دانسته اند تا  
دائم الحركه باشد و گمان کرده اند که حیوان این اجسام را تنفس میکند و تنفس غذای  
نفس است و نفس بتنفس باقی میماند زیرا ذرات غیر قابل تجزیه کروی شکل را که مبادی  
نفس است بدل مایه تحلل قرار میدهد و نفس متحرك بذات است چنانکه ذرات تجزیه

فلاسفه بحث در نفس را در علم طبیعی مندرج کرده اند و اگر باعتبار این اضافه نبود باید در علم مفارقات و فلسفه اولی از آن بحث کنند و ما حد نفس را باعتبار اضافه آن بدن چنین بیان میکنیم که نفس کمال جسم آلی است و اگر گوئیم نفس کمال است برتر و بهتر از اینست که گوئیم نفس صورت است زیرا پاره از صور در ماده منطبع هستند با آنکه پاره از نفوس در ماده نیستند و میتوانند منفرداً از ماده یافت شوند و همچنین اگر نفس را کمال گوئیم اولی از اینست که قوه گوئیم زیرا که دسته از کارهای جان از مقوله فعل است مثل تحریک و پاره ای از مقوله انفعال مانند ادراک و بنا بر این قوه لفظ مشترك میشود و در تعریفات از آوردن الفاظ مشترك دوری میکنند ولی کمال هم از جهتی که فعل است کمالست و هم از جهتی که انفعال ولی اکنون که گفتیم نفس کمالست دیگر دانسته نمیشود که آیا نفس جوهر است یا عرض چونکه معنای کمال آن است که نوع بوجود آن بالفعل میشود دیگر از این لفظ در نمیآید که آن شیئی جوهر است یا عرض و چون خصم میخواهد از کمال بودن نفس جوهریت آنرا ثابت کند ابوعلی بچند دلیل منطقی با او مقاومت میکند و اما اینکه گفتیم که جسمی است که دارای آلت باشد چون اجسامی را که نفس کمالست در عالم ما افعال حیاتی خود را بآلات انجام میدهند و پس از اینکه ابوعلی از بیان جزئیات حد نفس آسوده میشود که اطلاق نفس بر فلك و دیگر اشیاء باشتراك لفظی است و اگر چه وظیفه او در این فصل اثبات جوهریت و تجرد نفس نیست ولی از راه لطف در خاتمه فصل اشاره ای دقیق برای منطبع میکند که اگر چه این اشاره در چند سطر تمام میشود ولی تعقل آن مثل سایر تعقلات مطالب علمی خالی از دشواری نیست و حاصل این دلیل آن است که انسان نمیداند که اعضاء باطنه دارد مگر بتشریح و از اعضاء ظاهره هم اگر احساس نکند غافل است با اینکه ذات او در همه حالات برای او حاضر است پس معلوم میشود که ذات انسان منطبع در این اعضاء نیست و جوهریست غیر جسم و دکارت این مطلب را از ابوعلی گرفته



چنین گفته اند که نفس خون است زیرا که چون خون ریخت  
زندگی باطل میشود و برخی از ایشان گفته اند که نفس مزاج است زیرا که تا مزاج  
نابت است حیاتی باقی است و تغییر نمیپذیرد و برخی دیگر از ایشان بر این شده اند  
که نفس تألیف و نسبی بین عناصر است زیرا ما میدانیم که بیک تألیف نامعینی احتیاج  
است تا از اشیای مجامیع و آن تکون یابد و چونکه ذات نفس تألیف است این است که به  
آوازهای موزون و بویها و طعوم مایل است و از اینها التذاذ میجوید و دسته ای از قدماء  
گفته اند که نفس خداوند است و خداوند بر تراست از آنچه این ماجدان گفته اند و  
گفته اند نفس در هر چیزی بر حسب آن وجود پیدا میکند در بات چیز طبع میگردد  
و در بات چیز نفس و در چیزی عقل سبحانه الله و تعالی عما یشرکون

در نقض روش این بود مذاهب منسوب بقدماء اولین و تمام این مذاهب باطل  
و شکستن دلائل قدما است اما آنانکه بحرکت چنک زده اند نخست محالیکه ایشان  
و بدو دلیل حرکت را لازم میآید آن است که سمت سکون را هم بنفس داده  
نقض میشود  
از حال اگر نفس بدن را حرکت میدهد که بدن متحرک شود  
پس ناچار حرکت دادن نفس سبب حرکت پذیرفتن بدن است.

اکنون به بینیم که اگر در حال حرکت دادن نفس تسکین بدن هم از نفس  
صادر میگردد پس نسبت به حرکت نفس بتسکین و تحریک مساوی است دیگر نمیتوان  
گفت که نفس بدن را تحریک میدهد تا بدن حرکت کند با آنکه فرض ایشان این بود  
اگر سکون بدن از نفس صادر شود اما نه در حال حرکت آن بلکه پس از آنکه  
ساکن گشت آنوقت نفس بذاته متحرک نخواهد برد (۱) مجددا در تعقیب این ایراد  
میگوئیم که در پیش دانستید که متحرک بدون محرکی نیست و متحرک بذات وجود  
ندارد پس نفس هم متحرک بذات خود نیست باز میگوئیم این حرکتی که برای نفس  
است یا حرکت مکانی است یا کمی یا کیفی یا غیر از اینها

(۱) یعنی اگر کاه بدن را حرکت دهد و زمانی ساکن گرداند پس حرکت بالذات  
نخواهد بود زیرا ذاتیاب هیجوت رفع نمی شود و اگر حرکت ذاتی نفس بود سکون امکان  
نداشت

ناپذیر هم در جو حرکت پیوستگی دارند و برای همین جنبش پیوستگی است که ذرات میتوانند غیر خود را حرکت دهند و دسته ای از ایشان گفته اند که در این ذرات نفس نیست بلکه محرك این ذرات نفس است و نفس داخل در این ذرات است و چون این ذرات در بدن داخل شدند نفس هم داخل میشود و برخی از قدماء نفس را آتش دانسته و رای ایشان بر این شده که آتش دائم الحركه است

دلیل آن دسته از قدماء  
که از راه ادراك نفس را شناخته اند

و اما آنانکه از راه ادراك بسوی نفس پی برده اند چنین میگویند که شیئی میتواند غیر خود را ادراك کند چون بر آن مقدم و مبداء آن است پس باید که نفس مبداء باشد سپس نفس را یکی از عناصر چهار گانه دانسته که آتش و هوا و آب و خاک باشد و برخی از ایشان از برای شدت رطوبت نطفه که مبداء تکوین است نفس را آب دانسته و بعضی نفس را جسم بخاری دانسته اند چون بنا بر رای ایشان بخار مبداء اشیاء است بر حسب مذاهبی که پیش از این دانسته شد و تمام این دسته ها میگویند که نفس حقیقت اشیاء را درك میکند زیرا از جوهر آنها ساخته شده و همچنین کسانی که اعداد را مبداء میدانند نفس را عدد دانسته اند و آنانکه عنصر را مبداء میدانند نفس را عنصر دانسته اند و دسته ای از این جمع میگویند که شیئی شبيه و مانند خود را درك میکند و مدرك بالفعل شبيه مدرك بالفعل است پس نفس را مرکب از عناصر دانسته و این شخص انباز قلس است که او روح را مرکب از آخشبجهای چهار گانه و از غله و محبت دانسته و گفته است که در نفس از هر چیزی شبیهی است و موجود خارجی را با آن شبه ادراك میکند

دلیل آن دسته از  
پیشینیان که از راه هستند که میگویند نفس عددی است متحرك بذات و نفس حرکت و ادراك در پی شناسائی نفس رفته اند

و اما آنانکه از راه حیات بطور اجمال بر این مطلب شده اند بازه ای از ایشان گفته اند نفس حرارت غریزی است زیرا که حیات قائم بآن است و دسته ای دیگر گفته اند نفس مشتق از نفس است و نفس چیزی است که تبرید میکند و از اینروست که انسان

دلیل آن دسته از  
گذشتگان که از راه حیات و پی شناسائی رفته اند

بیارای استنشاق خود را تبرید میکند تا جوهر نفس محفوظ بماند و جمعی از ایشان

و انتقال بود جایز بود که از بدنی مفارقت جوید سپس بجای خود باز گردد و این قوم نفس را چیزی مانند حیوه تصور کرده اند که چون در پاره‌ای از اجسام ریخته شد و بجنبش در آمد و بخود لرزید جسم را بحرکت در می‌آورد و قبول هم ندارند که حرکت نفس حرکت اختیاری باشد و در پیش دانستی که اعتقاد بذرات لایتجزی باطل است و نیز دانستی که قول بیکى بودن مبدء اخشیجها عقیده‌ای باطل و ناروا است و از جمله محالات آنست که گفته‌اند باید که شئی مبدء باشد تا بتواند ماوراء خود را درك کند با آنکه ما در خود این معنی را مییابیم که اشیائی و هستی‌هائی را درك میکنیم که مبدء آنها نیستیم اما اثبات این سخن بطریق آنان که گمان کرده‌اند که مبدء یکی از عناصر است بدین طور میشود که مـالشیائی را درك میکنیم که این اخشیجها مبدء آن نیستند و آن هم مبدء این بسائط نیست و آن اشیاء بقرار ذیل است :

هر چیزی هست یا نیست و اشیاء مساوی باشئی واحد خود متساوی هستند و روانیست که آب و آتش و یا عنصری دیگر مبدء آن باشد و بیاری این مبادی مسائل مذکور دانسته گرد بی آنکه عکس آن درست باشد نیز یا این است اینکه نفس میداند مبدء برای شئی مدرك است عین همین مبدء را هم شامل میشود و یا آنها این معرفت شامل اشیائی میشود که از مبدء حادث میشود ولی مبدء نیست یا این معرفت شامل هر دو است پس اگر تنها این معرفت شامل مبدء باشد و یا شامل هر دو لازم هم باشد که عالم بیک شئی باید بطور وجوب مبدء آن باشد لازم می‌آید که نفس مبدء برای مبدء باشد و نیز لازم است که برای ذات خود هم مبدء باشد چونکه ذات خود را هم میدانند و اگر نفس مبدء را نمیداند و یك احوال و تغییراتی را که ملحق آن میشود میداند پس کیست که حکم میکند که آب یا آتش یا یکی از اینها مبدء میباشند .

اما آنهایی که ادراك را بعدیت دانسته‌اند که میگویند مبدء در ابطال عقیده  
هر چیزی عدد است بلکه حقیقت واحد هر چیز عدد است اگر چه اتباع فیثاغورث  
بطلان این عقیده را مدلل کردیم و نیز در فلسفه اولی بر محال بودن این عقاید دلائلی خواهیم آورد ولی در این جا از حیت نظر خاص در نفس مذهب مذکور را تزئیف می‌کنیم .

اگر حرکت مکانی باشد از سه صورت بیرون نیست یا طبیعی است یا قسری یا نفسانی (۱)

اگر طبیعی باشد پس همواره بیکسوی رومی آورد آنوقت تحریک نفس همواره بیکسوی است

اگر این حرکت قسری باشد پس نفس بذاته متحرک نیست و بذات خود تحریکی ندارد بلکه اولی آن است که قاصر آن مبداء اول باشد و اولی آن است که همان متحرک نفس باشد

اگر این حرکت نفسانی باشد لازم میاید که نفس قبل از نفس موجود باشد و ناچار این حرکت بازاده خواهد بود و این اراده ها باینکی است و تخلف ناپذیر پس تحریک او هم بر همان جهت خواهد بود یا اینکه مخلف است و در اینصورت ناچار سکونهای بین آن خواهد قرار گرفت و متحرک بذات نخواهد بود

اگر حرکت در کم باشد چنین حرکتی دور تر بن امور از نفس است و هیچ چیزی بذات خود حرکت در کم نمیکند مگر چیزی داخل در آن شود و بادر ذات آن استحالیه واقع شود .

اگر این حرکت برای نفس از راه استحالیه باشد آنوقت باید بدین حرکت استحالیه یا در نسبت نفس واقع میشود پس وقتی که نفس آغاز در جنبش میکند نفس نیست و یا اینکه حرکت در نفسیت نفس نیست بلکه در عرضی از اعراض نفس است نه در نفس بودنش بنا بر فرض اول لازم میاید که تحریک آن از سنخ تحریکش نباشد بلکه باید ساکن در مکان باشد هنگامیکه می خواهد حرکت کند تا در مکان حرکت نماید

بنا بر فرض دوم آنکه استحالیه در اعراض غایتش این است که آن عرض حاصل شود و چون حصول یافت استحالیه هم منوقف میشود و نیز اشکال دیگری که وارد میاید آنستکه در سابق مدال شد که نفس نمیتواند جسم باشد و محرکی که در مکان حرکت میدهد و بسویی وجهی حرکت میکند ناچار جسم است پس اگر برای نفس حرکت

( ۱ ) چون حرکت مکانی سه قسم است . حرکت طبیعی مثل سقوط سنگ زمین و حرکت قسری مثل حرکت سنگ رو بالا که شخص آن را پرتاب کرده و حرکت فسانه مانند حرکت ساندان از فضا از نقطه دیگر

و نتیجه میشود که عدد موجود برای نقطه طبیعت نفس است بنابراین در هر جسمی که این اندازه نقطه فرض شود باید آن جسم دارای نفس گردد و البته فرض وجود نقطه هم در جسم امری است ممکن پس هر جسمی که شائیت دارد صاحب نفس گردد باید در آن نقطه فرض نمود .

و اگر نفس عددی باشد که دارای وضع و قابل اشاره حسیه نباشد پس آحادی متفرق است و با اینکه موادی مختلف و صفاتی بر آن افزوده نشده و فصولی بدان منضم نگشته پس باجه چیز متفرق گشته و تفرق او از چیست و اشیاء متشابه بواسطه مواد مختلف مختلف میگردند و اگر برای این عدد مواد مختلف باشد پس ذوات وضع است و صاحب ابدان پراکنده

دیگر اینکه در هر دو حال چگونه این وحدات و نقطه ها با هم مرتبط شدند زیرا که اگر ارتباط پاره ای از این اجزاء پاره ای دیگر و التیام آنها برای طبیعت وحدت و نقطه بودن باشد پس باید که وحدات و نقاط از هر موضعی روی با اجتماع آرند و اگر برای این وحدات و نقاط جاهی است که یکی را با دیگری جمع نموده و بهم منضم گردانیده که نامرتبط شوند و در حالی که با هم مرتبطند آنها را نگهبانی میکند پس اولی آن است که آن چنان جز خود نفس باشد .

### درابطاء عقیده انباز فلس

اما آن دسته از قدماء که گفته اند نفس برای اینکه مبادی و غیر مبادی را بشناسد باید مرکب از مبادی باشد تا باری مبادی موجود در خود مبادی را بشناسد. بنابراین باید نفس اشیائی را که از مبادی پیدامیشود و مخالف با طبیعت اوست نداند زیرا که اجتماع گاهی هیئت و صورتی از مبادی احداث میکند که در خود مبادی بافت نمیشود مانند استخوان بودن و آلت بودن و انسان واسب بودن و غیر اینها بنابراین باید نفس این اشیاء را نداند. بعلمت این که این اشیاء در ذات نفس نیستند بلکه فقط در نفس اجزاء مبادی است و اگر در تالیف نفس انسان واسب و فیل را هم قرار دهیم چنانکه آتش و خاک و غلبه و محبت را قرار داده اند و بگویند در نفس این اشیاء نیز موجود است البته خطائی بزرگ مرتکب شده اند.

گوئیم: باید در این معنی تامل کرد که آیا نفس باین نفس است که عدد معینی باشد مانند چهار و پنج و زوج یا فرد یا اینکه اعم از این است که عدد معینی باشد.

اگر نفسیت نفس بآنست که عدد معینی باشد پس در حیوانی که یارهای از اعضاء او بریده شود چه میگویند این عضو مقطوع حرکت میکند و احساس مینماید و احساس هم از یک نحوه تخیلی است و همچنین هر جزئی از آن بجهتی میگریزد و این حرکت هم ناچار از یک نحوه تخیلی است و معلوم است که این دو جزء مقطوع برای این حرکت میکنند که دو قوه در آنهاست و هر یک از این دو مسلماً از عددی که جمله و مجموع آنها را شامل میشد نه چیز دیگری پس این دو جزء بگفته این جماعت بدون نفس حرکت میکنند با اینکه این سخن محال است بلکه حق آن است که هر یک از دورا نفسی است از نوع نفس دیگر.

پس نفس این حیوان بالفعل یکی است و بالقوه بسیار و این نفس نفوس منحل میگردد و در حیوانی که عضو او مقطوع شده دو نفس فاسد میگردد یعنی نفس دو عضوی در نبات ایطور نیست زیرا که در نبات آلات اولیه برای استیفاء کار نفس در همه تنه و کالبد نبات برانگنده است و بالعکس در حیوانی که عضو او بریده دسته چمن نبات باله پاره‌ای از بدن این حیوان که عضوش بریده گشته بمبدأ ندارد که مزاج ملائم با نفس را یابد و نگاهدارد و در پاره‌ای دیگر از بدن او بمبدأ موجود است ولیکن در بقا خود به صحت مزاج بقسم دیگر محتاج است و اجزایش در تعاون و کمک در حفظ مزاج بیکدیگر محتاجند

و اگر نفس عدد مخصوصی نباشد بلکه عددی که دارای کیفیتی و صورتی است پس در این صورت در یک بدن جانهای بسیار است چنانکه در بسیاری از ازواج ازواج و در بسیاری از افراد افراد و در بسیاری از مراتب مراتب است و همچنین دیگر اعتبارات

دیگر اینکه آیا این وحدات مجتمعه در عدد واقعی است یا نه یعنی که قابل اشاره حسیه است یا نه.

اگر هر یک از این وحدات قابل وضع و اشاره‌شی باشد نقطه است و چون نقاطی شد یا برای این نفس خواهد بود که عده‌ای از نقاط است یا چنین نیست بلکه برای این نفس است که قوه است یا کیفیت یا غیر اینها ولیکن ایشان طبیعت نفس را مجرد عدد بودن دانسته‌اند



اشكال بيشمار باشد و همه اين لوازم محال است و البته ميدانند كه يك چيز كافى است كه معيار اضداد گردد و اضدادى با آن شناخته گردد چنانچه با مسطر مستقيم خط مستقيم و منحنى شناخته ميگردد .

اما كسانى كه ميگويند نفس جسمى است كه براى درك اشياء بر روى آنها حركتى مستدير دارد در مباحث آتیه فساد اين عقیده را آشكار ميكنيم تا معلوم شود كه جسم نمیتواند ادراك عقلى كند . (۱)

اما آنانكه نفس رامزاج دانسته اند از سخنانى كه در پيش گذشت ناچيز بودن گرفتار ايشان دانسته شد با اينكه هر چه را كه بفساد آن حيات فاسد شود نمى توان نفس دانست زير ابيارى از اعضاء و اشياء و اخلاط و چيزهاى ديگر اينطورند و ما انكار نميكنيم كه از وجود چيزى ناگزير باشيم كه از اين راه جان بتن علاقه گيرد ولى از اين احتياج لازم نمى آيد كه شئى مورد احتياج نفس باشد .

و از اين مطلب دانسته ميشود كه آنكس كه نفس را خون دانسته راهى بخطا پيموده و چگونه مى توان خون را محرك و حساس دانست

آن دسته از حكماء كه گفته اند نفس تاليف است نفس را نسبتى  
در ابطال عقیده  
معقول بين اشياء تصور كرده اند و چگونه ميشود نسبت بآن اضداد  
آنانكه نفس را تاليف  
مدرك و محرك باشد و تاليف بمؤلفى احتياج دارد و اولى اين است  
بين عناصر دانسته اند  
كه خود اين مؤلف نفس باشد و نفس است كه چون از بدن مفارقت  
جست تاليف از هم گسيخته مى شود و در آتیه ضمن اينكه بشناسائى امر نفس مشغول  
مي شويم بطلان اين عقیده را از راههاى ديگر آشكار مي كنيم و ما بايد اکنون براى  
شناختن طبيعت نفس شوقى پيدا كنيم و در مناقصه و ابطال عقائد مذكور سخنانى ديگر هم  
گفته شده است كه چون ذكر آنها واجب و لازم نبود از ينيرو ما از ياد آورى آن روى  
به تفاهيم .

( ۱ ) د فصل دوم از مقاله پنجم اين كتاب در اثبات مجرد و غير مادى بودن روان است  
كه در آنجا كلاً اين موضوع تشريح مى گردد



دیگری آنکه اگر در نفس انسان باشد در نفس نفس خواهد بود و باز یک دفعه دیگر انسان وفیل باید در آن باشد و این کار سرینهایت میزند.

ایرادی دیگر بردارنده این عقیده وارد می آید که بنابراین گفته باید ایزد تعالی عالم باشاء نباشد.

زیرا در او غلبه نیست چونکه در هر چیزی غلبه باشد موجب پراکندگی و فساد است و باید که علم خداوند بمبادی علم نام نباشد و این سخن ناپسند و زشت است دیگر اینکه بنابراین رأی باید زمین بزمین و آب بآب دانا باشد ولی زمین آب و آب زمین را درک نکند و نیز باید گرمی عالم بگرمی باشد ولی سردی عالم نباشد و باز باید که در اعضای که ارضیت بسیار است مانند استخوان و ناخن احساس شدید بزمین باشد باینکه چنین نیست بلکه آن اعضاء هیچ حساس نیستند نه بزمین و نه بغير زمین.

و اگر شئی از خود متأثر گردد و منفعل شود ازلی است که از مانند خود متأثر گردد و البته میدانید که احساس بکنوع تأثیر و انفعال است

و باز باید که يك قوه اعداد را درک نکند و سیاهی و سپیدی بحاسه واحد درک نشود بلکه سپیدی بپاره ای از چشم که سفید است و سیاهی بپاره ای از دیده که سیاه است درک شود و چون الوان را ترکیبات بشمار است پس باید برای چشم اجزاء بشمار باشد و اینکه حقیقی هم برای این وسائط نباشد و الوان جز از مزج ضدین بکمی و بیشی بدون اختلاف دیگر حاصل نشوند (۱) آنوقت لازم می آید که مدرک سفیدی سفیدی صرف و خالص ادراک کند و مدرک سیاهی نیر سیاهی صرف و خالص را و همچنین باید بسائط ممزوج بر مامشکل نشود و وسائطی که در آن سفیدی و سیاهی بالفعل آشکار میشود برای ها متخل نگردد.

و همچنین باید مثلث بمثلث و مربع بمربع و مدور بمدور درک شود و شکل های دیگری که نهایت ندارند و لازم آید که اعداد نیز با مثال خود درک شوند و باید در حاسه

( ۱ ) چون عقیده جمعی چنانکه در فصل پنجم مقاله پنجم بیان شده این است که ج-ز سیاهی و سیاهی حقیقی برای الوان نیست و همه الوان از ترکیبات این دو درک پیدا می شود این سینا می گوید: اگر حقیقی هم برای این الوان که وسائط اند نباشد و ما مسلم بداریم که الوان جز از مزج ضدین پیدا نمی شود باید چشم نتواند آبی و قرمز و رنگهای دیگر را درک کند و قطع باشد سیاهی خالص و سفیدی خالص را ادراک کند.

و چون نفس مفارقت جست علت مفارقت نفس امر غالبی باشد که موضوع آنرا بحالتی دیگر گردانده و یکصورت جمادی مانند صورتی که مقابل باصورت مزاجیه موافق نفس و آن صورت بود احداث کند .

اما ماده‌ای که برای نفس بود البته پس از نفس بنوعی که سابقاً بود باقی نخواهد ماند و خالی از این احوال نیست که یا نوع و جوهری که موضوع نفس بآن حال بود باطل می‌گردد یا اینکه نفس در آن صورتی می‌گذارد که ماده را بفعل بر طبیعت خود باقی نگه‌دارد و این جسم طبیعی بحالی که بود باقی نخواهد ماند بلکه صورت و اعراض دیگر دارا خواهد شد و برخی از اجزاء آن تبدیل می‌یابد و با تغییر کلی که در جوهر است مفارقت می‌جوید پس در نتیجه ماده‌ای که ذات آن پس از مفارقت نفس محفوظ بماند که سابقاً موضوع نفس بود و حال موضوع غیر نفس شده باقی نخواهد ماند و در نتیجه، وجود نفس در جسم مانند وجود عرض در موضوع نیست و از اینجا ثابت می‌شود که نفس جوهر است چه ، صورتی می‌باشد که در موضوع نیست .

**در اشغال بعقیده مذکور و پاسخ آن** گوینده‌ای را می‌رسد که بگوید . مسلم دانستیم نفس نباتی دارای

همین صورتی بود که شما گفتید زیرا اینصورت بود که برای قوام و حفظ ماده قریه علت بود اما نفس حیوانی چنین نیست و نزدیکتر بحق آن است که نفس نباتی مفهوم ماده آن است سپس این نفس نباتی را نفس حیوانی مقوم است و نفس حیوانی در ماده‌ای هستی می‌یابد که آن ماده بذاته تقویم یافته پس نفس نباتی علت است برای آنچه در آن حلول کرده و نفس نفس حیوانی جوهر نیست و بماده قائم است و مدعای شما که جوهریت باشد ثابت نشده .

مادر پاسخ این گوینده می‌گوئیم از نفس نباتی از جهت نفس نباتی بودن لازم نیاید مگر يك جسم متغذی مطلق و برای این نفس نباتی مطلق وجودی نیست مگر وجود بمعنای جنسی که فقط موجود در وهم باشد اما آنچه در خارج موجود است انواع آن است مطلبی که لازم است ناگفته نماند این است که نفس نباتی سبب و احداث است و برای آن شی کلی است غیر محصل که جسم متغذی نامی باشد یعنی مطلق جنسی غیر ممتنع اما جسمی که دارای آلت حس و تمیز و حرکت ارادی باشد از مفهوم نفس نباتی بقید اینکه نفس نباتی است دانسته نمی‌گردد مگر آنکه فصل دیگری بآن منضم

# فصل سوم

## در اینکه نفس جزو هر اوست

از اصولی که در پیش گذشت دانستی که نفس جسم نیست و اگر برای شما ثابت شود که پاره‌ای از نفوس میتوانند بدن خود پایدار و مجرد از ماده بمانند دیگر شکلی باقی نخواهد ماند که نفس جوهر است.

تجرد و بی نیازی از ماده لازمه همه افراد نفس نیست بلکه چنانکه در آنجه خواهد دانست پاره‌ای از نفوس میتوانند دارای این وصف باشند اما همه افراد نفوس مانند نفس نباتی و نفس حیوانی لازم نیست که از ماده مجرد باشد.

در اثبات اینکه مزاج برای وجود این نفوس در ابدان ماده قریبه با مزاج خاص و هبنت علت استعدادی برای افاضه نفس بر بدن است خاص تحقق می یابد و تارقینی هم این مزاج خاص بالفعل موجود و نفس علت مبقیه مزاج خواهد بود که نفس در آن بدن باشد و در جفیف نفس است و منع فساد آن است که آن ماده را دارای این مزاج گردانیده و ناچار با بدعات تکون و پیدایش نبات حیوان را بآن مزاج که دار هستند نفس دانست زیرا مبدأ تولید و تربیت چنانکه در پیش گفته شد نفس است و در نتیجه موضوع قریب برای تعلق نفس محال است که بفعالیّت برسد جز بوسیله نفس و نفس هم علت است که موضوع قریب را پایدار بماند.

جایز نیست بگوئیم که موضوع قریب بسببی غیر از نفس حصول یافت سپس نفس بآن بطوریکه در اینکار دخالتی نداشته باشد لاحق شد مانند اعراضی که پس از تقوم و تحقق موضوع خود بآن عارض میشوند و مقوم موضوع خود نیستند اما نفس مقوم موضوع قریب خود میباشد و آنرا هم بالفعل ایجاد می کند چنانکه این موضوع را هنگامیکه در حیوان سخن بگوئیم خواهید دانست.

باید دانست میان موضوع بعید و نفس صورتی دیگری است که نفس مقوم آن نیست

که در اعضاء پراکنده اند و فعل بعضی بر بعض دیگر بحسب استعداد آلت متقدم و متاخر است .

پس نفسی که برای هر حیوانی است جامع عناصر بدن و موافق و مرکب او است بنحویکه صلاحیت بدن بودن را برای آن حیوان پیدا کند و این نفس حافظ بدن است بنظامی که سزاوار آن است و مادامیکه این نفس در آن است مغیرات خارجی بآن چیره نمی شود و اگر چنین نبود بر صحت خود پایدار نمی ماند .

**در سلطه نفس ؛ بدن** برای استیلاء جان بر تن است که وقتی جان قضایائی را که خوش و اشاره ای دقیق بر **غیر مادی بودن روح** آیند او نیست یادوست دارد و این قضایا بدنی نیستند ادا نمی کند نامیه قوه و ضعف می یابد و این امر وقتی است که تصدیق نامعینی بر نفس وارد شود و این تصدیق از حیث اینکه اعتقاد است در بدن تاثیر نمی کند بلکه این اعتقاد را سرور یا غمی تابع می شود و این سرور و غم مدرکات نفس می باشد و این تصدیقات ببدن از حیثی که فقط بدن است عارض نمی شود که در قوه نامیه و غاذیه تاثیر کند که همان عارض را که نخست در نفس پیدا شد در آنها احداث نماید و فرح نطقی موجب قوت و قدرت این قوه در فعل خود نباشد و ضد فرح نطقی غم نطقی است که الم بدنی ندارد (۱) و موجب ضعف و عجز بدن می شود که کم عمل نامیه را تباه می کند و بسا روی دهد که مزاج نفس کلی می یابد و این قبیل امور است که شما را قانع می کند که نفس است که جامع قوای ادراک و قوای استعمال غذا می باشد و قوه غاذیه و مدرکات را یات نفس است .

اگر جان در بدن نبود اولی برای بدن آن بود که از هم پراکنده شود زیرا هر جزئی از اجزاء بدن مکانی برای خویش جویسان است و از قرین خود مفارقت خواهان و عناصر متفرقه بدن را چیزی خارج از طبیعت این بسائط در جای خود نگذاشته می دارد که این چیز در حیوان نفس است پس در این هنگام نفس برای موضوع خود کمال است و موضوع نفس که بدن باشد قائم بآن کمال خواهد بود . نفس مامل نوعی و صانع نوعی است زیرا اشیائی که دارای نفوس مختلفه هستند بنفس تکثر و اختلاف می یابند و تغایر آنها بنوع است نه بشخص پس نمی شود نفس را از اعراض

---

۱ - غم و سرور نطقی یعنی غم و سروری که عقلی باشد و مدرک آن قوه حافظه است .

شود که طبیعتی دیگر گردد و البته این هم شدنی نیست مگر اینکه نفس حیوانی گردد و در جواب این اشکال لازم است از نو شروع در پاسخ کنیم تا مطلب آشکار گردد. مراد از نفس نباتی یکی از سه چیز است .

۱- نفس نوعی مخصوص نبات که به حیوان ربطی نداشته باشد .

۲- معنای عامی که نفس نباتی و حیوانی را از جهتی که تغذیه و تنمیه و تولید مثل میکند شامل شود که این معنی را بطور مجاز نفس نباتی گویند زیرا نفس نباتی جز در نبات نیست لیکن معنائی که نفس نبات و حیوان را شامل میشود در حیوان هم بهمان نحو که در نبات است وجود دارد و هستی آن بنحوی است که معنای تمام در اشیاء موجود است :

۳- مقصود از نفس نباتی قوه ای از قوای نفس حیوانی باشد که تغذیه و تولید و تربیت از آن صادر میشود پس اگر مقصود نفس نباتی باشد که بقیاس بنفسی که تغذیه است نوع محسوب گردد این معنی فقط در نبات است و در حیوان نمی باشد .

اگر معنای عام از نفس نباتی اراده شده واجب است که معنای عامی بآن منسوب گردد نه معنای خاص چه صانع عام آن است نه مصنوع عام و بدو منسوب شود و صانع نوعی مانند نجار آن است که مصنوع نوعی بآن منسوب گردد و صانع معین آن است که مصنوع معین بآن منسوب گردد و تحقیق این مطالب در پیش گذشت .

پس آن مقداری که بنفس نباتی عام از امر جسم منسوب است که نامی باشد بطریق عموم این نسبت عام است اما بودن جسم نامی بحیثی که برای قبول حس صلاحیت داشته باشد این معنی دیگر بنفس نباتی از حیثی که عام است منسوب نیست و لازمه آن هم نمی باشد

اما قسم سوم محال است و آن این بود که قوه نباتی بمنتهائی بدن حیوان بسازد که اگر آن قوه تنها بود میتواندست جسم حیوانی و نباتی را تمام کند و حال آنکه چنین نیست بلکه وقتی میتواند آن قوه بدن را جسم حیوانی کند که آلات حس و حرکت یافت شود و در این هنگام آن قوه برای نفس باشد و از برای آن نفس هم قوه دیگری است که آن نفس را نیروئی دیگر است و این قوه که در شمار قوای آن میباشد در پی این میشود که ~~آلات~~ را برای کمالات ثابته نفس که این قوه اوست مستعد نماید و آن نفس حیوانی است پس از این مطلب آشکار شد که نفس یکی است و این قوی همه منشعب از آن است .

# فصل چهارم

## در بیان اینکه اختلاف کارهای نفس از جهت اختلاف قوای آن است

گوئیم برای نفس کارهایی است که برخی بشدت و ضعف و پاره ای بسرعت و بطوء باهم اختلاف دارد مثلاً گمان اعتقادی است که از نظر تأکید و شدت بایقین مختلف است و حدس بآلتقین بشندی و سرعت اختلاف دارد .

گاهی اختلاف افعال نفس بعدم و ملکه است مانند اینکه شك بآرای و تصمیم مخالف است زیرا شك عدم اعتقاد بدو طرف نقیض است و رأی اعتقاد بیکى از دو طرف نقیض و باز مثل تحريك و تسكين .

گاهی اختلاف کارهای نفس نسبت باموری است که این امور باهم متضادند مثل احساس سبیدی و احساس سیاهی و ادراك تلخی و گاهی هم اختلاف میان کارهای نفس بجنس است مثل ادراك رنگ و ادراك طعم و مانند ادراك و تحريك .

غرض مادر این بحث آن است که قوایی را که این کارها از آن صدور مییابد بشناسیم و بدانیم آیا واجب است برای هر نوعی از افعال نفس نیروی خاص باشد که تنها مخصوص بآن باشد یا اینکه واجب نیست .

شدت و ضعف سبب  
اختلاف قوا  
نخواهد شد

گوئیم : افعالی که بشدت و ضعف باهم مختلف اند مبدء آنها يك نیروست که گاهی فعل این نیرو تمامتر است و زمانی ناقص تر و اگر نقصان اقتضاء کند که برای فعلی که گاهی ناقص تر است قوه ای غیر از قوه ای که برای فعل تمامتر است باشد لازم میآید

که عدد قوی باندازه شماره مراتب نقصان و زیاده باشد و نامتناهی گردد پس يك قوه است که گاهی فعل باشد و زمانی فعلی ناقص تر و گاهی بحسب فقدان آلت یا برای مواع

نمود زیرا انواع با اعراض اختلاف پیدا نمی کند و برای عرض مدخلیتی در تقویم موضوع خود نیست بنابراین نفس مانند جوهر کمال است نه مانند عرض ولی از جوهر بودن نفس لازم نمی آید که جوهری مفارق یا غیر مفارق باشد زیرا هیولی و صورت با آنکه جوهرند مفارق نیستند و این مطلب را سابقاً دانستید پس اکنون مختصری در قوای نفس و کارهای آن بحث کنیم سپس در دنبال این فصل بطور استقصاء آن قوا را شرح دهیم.





و بزرگی و عظم بعدی رسیده که این قوه میتواند غذا در بیشتر از آنچه از آن تحلیل میرود بآن برساند آنوقت از کار میایستد و در این هنگام قدری از غذا باز میماند که برای تولید صلاحیت دارد آنوقت همین قوه غذا مذکور را باعضاء تولید میفرستد لکن از آن مقداری که اعضاء تولید میفرستد چنانکه برای همین اعضاء تولید بجهت اینکه تغذیه کنند غذا میفرستد لکن از آن مقداری که اعضاء تولید احتیاج دارند باز غذا زائد میآید که این باقیمانده برای چیز دیگری خوبست و در این موقع همین قوه واحده این بازمانده را با آن مصرف صرف میکند چنانکه همین کار را با باقیمانده بیشتر اعضاء مینماید سپس آن قوه واحده در آخر زندگی عاجز میشود که بدل مایه تحلیل را مساوی آن قدری که تحلیل رفته تهیه کند و زوال و زبول دست میدهد و در نتیجه نه قوه ای نامیه بوده نه قوه ای که سبب ذبول باشد.

اختلاف افعال دلیل بر اختلاف قوای نفس نیست زیرا قوه واحده بعضیها اضا در انجام میدهد بلکه قوه واحده بااراده های مختلف حرکات گوناگون میکند بلکه قوه واحده میتواند که در موارد گوناگون کارهای مختلف کند و اینها شکوکی است که باید حل شود تا بتوان از این فصل بفصل دیگری منتقل شده و نیروهای نفس را باثبات رسانیم و بتوان گفت نفس دارای فلان اندازه قوی است و بعضی با بعضی مختلف اندو حق در نزد ما همین رأی است.

گوئیم اما اولاً قوه از نظر اینکه قوه است اولاً و با لذات بر امر معین قوه است و محال است که برای چیز دیگر جز همین امر قوه باشد زیرا از حیثی که برای آن امر قوه است مبدء آن میباشد و اگر برای چیز دیگر مبدء باشد از همان جهت که برای امر نخستین مبدء است این مبدائیت فی ذاته نیست.

پس قوی از حیثی که قوی هستند بقصد نخستین برای افعال معین قوی هستند ولی جائز است که بقصد دومین برای کارهای بسیاری نیرو باشد باین قسم که افعال ثانوی مانند فروع باشند و قوی اولاً مبدء برای آن فروع نباشد مثل اینکه ابصار عبارت از قوه ایست که کیفیت موجود در جسمی را که قابل ضوء است و مقابل با بعضی شده و کسب کرده که عبارت از رنگ باشد درک میکند سپس این رنگ سفید و سیاه و ...

خارجی از کار باز میماند یا آنکه کارش کم و زیاد میشود .

و اما اختلاف افعالی که بحسب فعل و عدم آن است چنانکه  
در منطق گذشت مبدء آن يك نیروست .

**اختلاف فعل و عدم فعل**  
**و اختلافات افعالی که**  
در يك جنس : در يكند  
موجب اختلاف قوا نیست

بحث و کنجکوی کند که آباهمه قوای دراک که يك قوه است یانه  
و فرق میان آنها فقط این اندازه است که نفس يك ادراکاتی بذات خود دارد که  
عقبات نسامیده میشود و یکنوع ادراکات مختلفه که از راه اختلاف آلان مختلف و  
و گوناگون میشود و اگر هم ادراکات عقلی و حسی ازدو نیرو باشد آنوقت آیا حسیاتی  
که از باطن ادراک میشوند و حسیاتی که بقوای ظاهر درک میگردند يك قوه است ؟ و  
اگر هم ادراکات باطن برای يك قوه یا برای قوائی باشد آیا ادراکات ظاهر يك قوه  
است که چون آلان مختلفه دارد دارای افعال مختلف است زیرا ممنوع نیست که قوه  
واحدہ اشیاء مختلف الاجناس و مختلف الانواع را درک کند چنانکه عقل و خیال را  
حکماء اندر ممدانند بلکه محسوسات مشترک را که میگویند آن محسوسات عبارت  
است از : عظم ، عدد ، حرکت ، سکون ، گاهی بهر يك از حواس و زمانی بعده از حواس  
احساس میکردند هر چند بواسطه محسوس دگرگونی باشد .

و همچنین شخص جويا باید در این مسئله تامل کند که آیا قوه تحريك همان  
قوه ادراك است و چرا چنین نباشد .

و آیان نیروی شهوت بعبهانیروی غضب است که چون بالذت مصادف شد يك طور  
منفعل میگردد و اگر بسا الم مصادف گشت طوری دیگر و آیا غاذیه و مولده و نامیه  
همین قوی هستند نه چیز دیگری و اگر هم این قوی شدند نه قوه ای جدا گانه آيا يك  
قوه است یا بیشتر که چون چیزی بصورت تمام نشود غذا را بهیشتی و شکلی باقطار آن  
تحرکت دهد و چون شئی استکمال یافت این يك قوه باز در همان تحريك پیشین با فشاری  
کرده و این کار را ادامه میدهد ولی چون شکل تمام شد شکل دیگری حادث نمیشود

پس اگر قوای نفسانی یکی بود و افعال نباتی هم از همان قوه که کارهای حیوانی صادر میشود اولاً صادر میگشت آنوقت اینکه اجسام نباتی و اعضاء حیوانی صلب و نرم (۱) که تغذیه میکنند ولی حس ندارند یا برای عدم قوه حاسه در آنها بود یا برای این بود که ماده منفعل نمی شود و محال است که کسی بگوید ماده از سرما و گرما و از طعوم و بویهای قوی متأثر و منفعل نمی شود پس این فرض باقی ماند که عدم احساس برای عدم قوه حاسه باشد و نتیجه می گیریم که ممکن است قوه غاذیه در جائی یافت شود و قوه حس نباشد و این دو قوه با هم مختلف اند و وجود قوه غاذیه بتنهائی بدون وجود قوه حاسه ممکن است

و نیز تحریک نفس بیرون از این نیست که یابر سبیل نقل مطلق است بنا براین هر جسمی قابل این قسم از حرکت است و یابر سبیل قبض و بسط جسم و اگر هم اینطور باشد در اجسام ما اعضائی هستند که برای این حرکات از عضلات قابلترند و در این اعضاء حیات تغذیه هم موجود است و معذک تحریک آنها ممکن نیست پس سبب عدم تحریک از جهت آنها نیست بلکه از این جهت است که فاقد قوه محرکه هستند.

و همچنین در پاره ای از اعصاب قوه حس نفوذ کرده و حرکت ندارند و برخی بالعکس دارای حرکت هستند و حس ندارند و این دو قسم عصب چندان تفاوت قابل ملاحظه ای ندارند بلکه در بعضی اوقات اعصابی یافت میشود که با اعصابی که دارای حس است مشاكل میباشند و در کیف بر آن اعصاب زیاد تر یا ناقص ترند با اینکه در آنها قوه حرکت نافذ است و گاهی هم مثل این اعصاب یافت میشود ولی قوه حس در آنها جریان ندارد .

همچنین برای شما امکان دارد که بدانید چشم از زبان در اینکه از طعوم مجاور منفعل میشود کمتر نیست با اینکه چشم طعم را از حیشی که مذوق است احساس نمی کند (نمیگوئیم از حیشی که کیفیت است) و همچنین چشم از صوت منفعل نمیگردد اما قوه ناطقه انسانیه بزودی امر آنرا آشکار خواهیم ساخت که ذات این قوه در ماده منطبع نیست و بیان خواهیم کرد که در جمیع افعال منسوب بحیوان بآلت احتیاج است و نتیجه

خواهد بود.

و نیز نیروی متخیله آن است که صور امور مادی را زحیثی که مادی هستند و نوعی تجربه یافته اند در آن حصول یا بدولی بعد این صور رنگ و طعم و عظم و صورت و غیر اینها باشد.

قوه عاقله آن است که صور اموری را از حیثی که از ماده بری هستند ادراک میکند ولی ممکن است که ادراک شده آن شکل باشد با عدد.

گاهی جائز است که يك نیرو برای امری بخصوص آماده باشد ولی نیازمند به چیز دیگری باشد تا اینکه آنچه بالقوه در اوست بالفعل شود و اگر آن امر باشد نمیتواند فعل نماید پس چنین قوه گاهی بالفعل و گاهی بالقوه مبداء میباشد مانند قوه محرکه چون از قوه شوقیه بسبب یکی از دواعی تخیل یا دواعی معقول قصدی بر آن اضافه شد ناپس در این هنگام بسوی مبدائی حرکت میکند و اگر این داعی فراهم نشد حرکت نمینماید و چنین قوه ای گاهی بالفعل مبداء قوه است و گاهی بالفعل مبداء آن نخواهد بود بلکه بالقوه مبداء آن خواهد بود مانند قوه محرکه که چون قوه شوقیه بسبب تخیل و با امری مفعول خواست حرکت کند آن قوه حرکت میدهد و اگر صلاح ندانست حرکت نمیدهد.

از قوه محرکه واحد با آلات واحد جز حرکت واحد صادر نمیگردد و حرکات کثیره بیاری کثرت آلات حرکت است که در ماعضلات میباشد و هر عضله قوه محرکه جزئی است که جز حرکت معین جنبش دیگری نمی پذیرد.

گاهی قوه واحده تأثیرش بحسب قوایل مختلفه با آلات مختلفه اختلاف می یابد و این مطالب واضح است اکنون میگوئیم اولین اقسام افعال نفس سه کار است که حیوان و نبات در آن انبازند و آن عبارت از تغذیه، تنمیه، تولید است و برای نفس نیز افعالی است که همه حیوانات یا بیشتر آنها در آن شریکند و نبات را بهره ای از مشارکت نیست مانند احساس، تخیل، حرکت ارادی و باز نفس را کارهایی است که تنها بانسان اختصاص دارد مثل تعقل مفعولات و استنباط صنایع و اندیشه در کیهان و جهان و فوق نهادن میان خوب و بد.

# فصل پنجم

## در شمارش قوای نفس

اکنون قوای نفس را بر سیل اصول موضوعه می‌شماریم سپس حال هر يك از این قوا را بیان می‌کنیم.

۱ - نفس نباتی و آن کمال اول است برای جسم طبیعی آلی از جهت اینکه آن جسم تولید مثل میکند و نمو و تغذیه مینماید. غذاهم جسمی است که صلاحیت دارد بطبیعت جسمی که گفته میشود این غذای آن است مانند شود و مقداری از آن جسم را که تحلیل میرود یا بیشتر یا کمتر بر آن بیفزاید.

۲ - نفس حیوانی است و این نفس کمال اول است برای جسم طبیعی آلی از جهت آنکه حیوان ادراك جزئیات میکند و با اراده حرکت می‌نماید.

۳ - نفس انسانی است و این نفس کمال اول است برای جسم طبیعی آلی از جهت تعقل کلیات و کارهایی که باختیار فکر و از روی استنباط می‌شود بآن جسم منسوب میگردد.

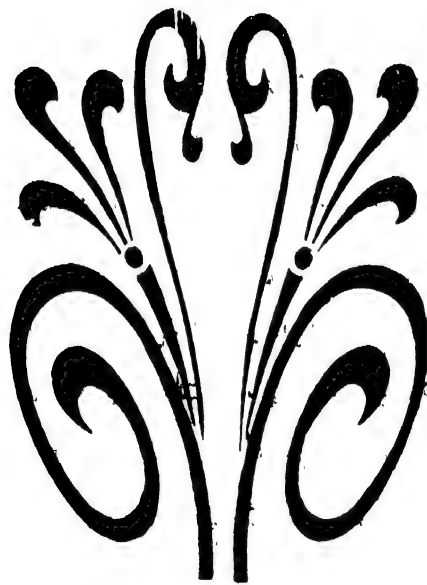
و اگر بخواهیم نفس را تعریف کنیم نه قوای نفس را زیرا این فصل برای نفس است و کمال در نفس ما خود است نه در حد قوای نفس چنانچه عادت بطور مذکور جاری نشده بود بهتر این بود که اول را در ثانی شرط قرار دهیم (۱) و در آتیه فرق میان نفس حیوانی و قوه ادراك و تحريك و فرق میان نفس ناطقه و قوه بر امور نفس نباتی دارای مذکوره از تمیز و غیره دانسته خواهد شد.

---

(۱) در تعریفات باید اولاً اعم را قرارداد تا نایباً اخص را پس اگر اولاً نفس نباتی را ذکر کنیم تا نایباً نفس حیوانی ثالثاً نفس انسانی را مطابق قواعد منطق رفتار کرده ایم پس مراد از اول معلوم شد آراست که اعم باشد و مرا از ثانی آن است که اخص باشد

میشود که حواس و تخیلات برای قوه دیگری است که آن قوه مادی است و غیر از قوه محرکه است اگرچه از همین قوه افاضه میشوند .

و نیز در آتیه بیان خواهیم کرد که قوای حرکت بوجهی بقوای حس و تخیل مربوطند و چون این مسائل را بفهمید و اصولی را که بشما آموختم بدانید آنوقت فرق میان قوایی را که مادر ترتیب و شمارش آن هستیم آسان میشود و خواهید دانست که از برای هر قوه يك فعل اولی است که در این کار با قوه دیگری که آنهم دارای فعل اولی باشد که با آن مخالف است شریک نخواهد بود .



را بخلاف جهت مبدا، بگرداند اما قوه مدرکه بر دو قسم است یکی قوه ای که از خارج درك میکند دیگر نیروی که از داخل ادراك نماید و قوای دریابنده بیرون حواس پنجگانه اند یا هشتگانه .

**در تعریف حواس** یکی از این حواس بینائی است و آن قوه ایست که در عصب **ظاهره** مجوفی قرار داده شده و صورت آنچه را از اشباح اجسام رنگین که بتوسط اجسام شفاف بالفعل بسطوح اجسام صیقلی بتوسط هوا میرسد درك میکند . یکی دیگر از این حواس نیروی شنوائی است و آن قوه ایست که در اعصاب پراکنده در سطح صماخ ترتیب یافته که صورت آنچه را که از تموج هوای فشرده شده میان کوبنده و کوبیده شده ای که مقاومت با کوبنده خود کند ( که تابعنف احداث صوت شود و بهواء محصور ی که در تجویف صماخ است برسد و آن هوا را بشکل حرکت خود حرکت دهد و امواج آن حرکت عصبی را مس می کند) میشوند .

شامه یکی از این قوا بشمار میرود و آن قوه ایست که درد و برآمدگی دماغ که بنوك پستان شبیه است بودیعت نهاده شده و با این قوه هوا را حیوان استنشاق می کند . دیگر از این قوا ذائقه است و آن نیروی است که در عصب گسترده بر جرم زبان قرار گرفته و از اجسامی که با آن تماس میکند و دارای طعم باشد طعم آنها که با رطوبت گوارای این قوه مخلوط شده و رطوبت را استحانه کرده درك میکند . دیگر از این قوا لمس است و آن قوه ایست که در اعصاب همه جلد و گوشت بدن پراکنده است و هر چه را که با آن تماس کند درك می کند و چیزی که با آن تماس میکند برای تضادی که احداث میکند و مزاج این قوه یا هیئت ترکیبی آن را تغییر دهد سبب ادراك میشود .

نزدیکتر بحق آن است که نزد قومی از حکما این قوه نوع اخیر نباشد بلکه برای چهار قوه یا بیشتر که در جلد بدن پراکنده اند جنس باشد .

یکی از چهار قوه در تضادی که میان گرم و سرد است حاکم است دوم در تضادی که میان خشك و تر است سوم در تضادی که میان سخت و سست است چهارم در تضادی که میان نرم و زبری باشد حکومت میکند ولی چون این قوا در آلت واحد پراکنده اند

سه قوه است غاذیه  
نامیه ، مولده

اگر تفصیل مطالب را بطور استفسار بخواهید جواب آنستکه  
قوای نباتی را برای حیوان و قوای حیوانی را برای انسان  
جنس قرار دهیم و اعم در حد احض ذکر شود لکن برای نفس  
نباتی سه قوه است غاذیه و آن نیروئی است که جسمی را غیر از  
جسمی که خود آن قوه در آن است بمشاکلت جسمی که این قوه آن است احاله میکند  
و بدل مایه تحلل آن جسم را بر آن می افزاید .

دیگر قوه نامیه است و آن نیروئی است که در جسمی که این قوه آن است بجسمی  
که میخواهد مانند آن شود زیادی متناسب در اقطار از حیث طول و عرض و عمق می افزاید  
که تا آنجسم را بکمال نشوء و ارتقاء خود برساند

دیگر قوه مولده است و آن قوه ایست که از جسمی که در آن است اجزائی را که  
شبه بدن است گرفته و با استمداد اجسامی دیگر برای اینکه شبه آنجسم شود در آن  
تخلیق و تمزیج میکند که تا بالفعل شبهه آن شود و از  
برای نفس حیوانی باولیه قسمت دو قوه است قوه محرکه و مدرکه .

نفس حیوانی هم  
دارای دو قوه است  
قوه محرکه و مدرکه  
هر یک از این دو قوه  
دو قسم میباشد

قوه محرکه که هم دو قسم است یا محرکه است بنحویکه باعث حرکت  
شود یا محرك است بقسمی که فاعل حرکت باشد قوه محرکه که  
باعث حرکت است قوه نزوعیه شوقیه است و آن قوه ایست که تادر  
قوه تخیل که بعداً ذکر خواهد شد صورت مطلوب یا صورتی را که  
باید از آن گریخت مرتسم میشود آنوقت قوه محرکه دیگری را که  
سپس ذکر خواهیم نمود برمی انگیزاند و از برای این قوه دو شعبه است یکی شعبه آنرا  
قوه شهوانی مینامیم و آن قوه ایست که تحریکی انبعث میکند که اشیاء متخیله را خواه  
ضروری باشد یا نافع برای طلب لذت بخود نزدیک می کند و شعبه دیگر قوه غضبی است  
و آن نیروئی است که انبعث تحریکی میکند که شی متخیل را خواه مفید باشد یا مفسد  
برای طلب غلبه از خود دور میکند اما قوه محرکه که فاعل حرکت است قوه ایست در  
اعصاب و عضلات برانگیخته شده و این قوه می تواند عضلات را بکشد و او تار و باطات متصل  
باعضاء را بسوی جهت مبدء بکشد و رها کند . و یا اینکه از طول آنها را بکشد و او تار و باطات



اول دماغ قرار گرفته و صورت هائی که حس مشترك از حواس پنجگانه قبول کرده حفظ میکند و بعد از پنهان شدن محسوسات باز آن صور در این قوه محفوظ میماند و باید دانست که قبول با قوه ای غیر از قوه حفظ است و برای فهم مطلب در آب تأمل کنید که در آن قوه قبول نقش و ترسیم است و قبول شکل میکند امانمی تواند صور ترسیمی در خود را حفظ کند و در آتیه نیز این عقیده را مشروحتر بیان خواهیم کرد.

اگر بنخواهید فرق میان فعل حس عام و حس مشترك و فعل مصوره را بدانید بقطره بارانی که از ابر سر ابر می شود و خط مستقیم رؤیت می گردد تأمل کنید و نیز در آتش گردان که می چرخد تفکر کنید که آن قطره باران خط مستقیم و این آتش گردان دایره ایجاد میکند و حال آنکه ممکن نیست قوه شینی را دایره یا خط مستقیم ادراک کند مگر اینکه بدفعات آنرا ببیند و حس ظاهر نمی تواند دوباره آنرا به بیند بلکه فقط محسوس خود را در آنجائی که هست می بیند و چون شیئی وقتی در حس مشترك مرتسم شد قبل از اینکه صورت از حس مشترك محو گشت زائل گردید حس ظاهر آن شیئی را در آنجا که هست ادراک میکند و حس مشترك آن شیئی را در همانجا که بود و درجائی که بآن منتقل میشود ادراک میکند در نتیجه يك امتداد مستقیم یا مستدیر می بیند و این ادراک را نمی توان بحس ظاهر نسبت داد اما مصوره هر دو امر را درك میکند و اگر چه شیئی باطل شود و از نظر ناپایدا گردید باز هم آنرا تصور میکند. در اثر قوه متخیله دیگر قوه ایست که آنرا بقیاس بنفس حیوان متخیله گویند و بقیاس بنفس انسانی متفکره نامند و آن قوه ایست که در تجویف اوسط دماغ قرار دارد و کار این قوه این است که پیاره ای از صور مخزونه در خیال را بپاره دیگر ترکیب کند و بحسب اراده بعضی را از بعضی دیگر تفصیل دهند.

در اثر قوه واهمه دیگر قوه و همیه است و آن قوه ایست که در نهایت تجویف اوسط دماغ می باشد و معانی غیر محسوسه را که در محسوسات جزئیة موجود است درك میکند مانند قوه ای که در گوسفند موجود است که حکم میکند باید از این گرگ فرار کرد و باید به بره خود مهربانی کند و نزدیکتر بیقین آن است که این قوه هم میتواند در صور متخیله ترکیب و تفصیل کند.

چنان توهم میشود که همه يك قوه هستند.

**در تعریف قوای باطنه** اما قوای مدرکه باطنی برخی از آنها قوائی است که صور محسوسات را درك میکند و بعضی معانی محسوسات را و پاره‌ای از قوای مدرکه هم ادراك میکند و هم فعل مینماید و دسته‌ای فقط ادراك میکند و ادراك هم دو قسم است ادراك اولی و ادراك ثانوی.

فرق میان ادراك صورت و معنی این است که حس باطن و حس ظاهر هر دو آنرا ادراك میکنند ولی نخست حس ظاهر آنرا ادراك میکند سپس بحس باطن میرسد مثل این که گوسفند صورت گرگ را ادراك میکند یعنی شکل و هیئت و رنگ گرگ ولی حس باطن گوسفند هم گرگ را ادراك میکند با آنکه اول حس ظاهر گوسفند آنرا درك کرده اما معنی چیزی است که نفس از محسوسات ادراك میکند بی آنکه حس ظاهر اول آنرا ادراك نماید چنانچه گوسفند معنای دشمن بودن را در گرگ یا معنایی را که سبب ترس او و فرارش از گرگ میباشد ادراك میکند بی اینکه این معنی را حس درك نماید پس آنچه را که از گرگ اولاً حس ظاهر ثانیاً حس باطن ادراك کرده در اینجا ما آنرا صورت میگوئیم و آنچه را که قوای باطنه درك میکنند بی آنکه حس در آن شرکت داشته باشد ما آنرا معنی نامیم و فرق میانه ادراك با فعل و ادراك بی فعل این است که کار برخی از قوای باطنه آن است که پاره‌ای از صور و معانی مدرک را بهم درآمیزد و از هم جدا کند که این قبیل قوه هم ادراك کرده و هم فعل انجام داده.

اما ادراك بدون فعل این است که صورت و معنی فقط در چیزی مرتسم شود بی آنکه در این صورت فعل نماید و تصرفی کند و فرق میان ادراك اول و ادراك ثانوی آن است که ادراك اول آن است صورت را برای خود حاصل کند و ادراك ثانوی آن است که صورت را برای قوه دیگر حاصل نماید.

یکی دیگر از قوای باطنه قوه بنطاسیا میباشد که عبارت است از حس مشترک و آن نیروئی است در تجویف اول دماغ ترتیب داده شده و بذاته میتواند تمام صور منطبعه در حواس خمس را که بآن رسیده درك کند.

دیگر نیروی خیالی یا مصوره است و آن قوه ایست که در آخر تجویف مقدم

عقلی می شود چنانکه این مطلب را هم در کتب منطق دانستی .

و اجب است که این قوه را بر حسب احکام دیگری که بعداً خواهیم  
گفت بر تمام قوای بدن تسلط دارد بقسمی که قوای بدنی از  
آن منفعل شوند و او از قوای بدنی منفعل نشود و باید در انسان  
پیروی کنند

متبوع و مطاع این قوه باشد نه قوای بدن مبادا هیئتهائی که از  
امور طبیعی مستفاد است در آن حاصل شود و این هیئت است که اخلاق رذیله نامیده میشود  
باید هیچگاه این قوه از بدن منفعل نشود و او امر تن را پیروی نکند و این قوه باید که  
بر بدن تسلط داشته باشد تا شخص بتواند دارای اخلاق فضیله شود .

چنانکه است که اخلاق را بقوای بدن نیز نسبت دهیم لیکن اگر قوای بدنی غالب شد  
دارای هیئت فعلی خواهد بود و برای این عقل قوه انفعال خواهد بود و ماهر هیئتی را خلق می نامیم  
بنابر این از یک چیز خلقی در بدن و خلقی در عقل یافت می شود و اگر بعکس قوای بدنی مغلوب شد  
آنها هیئت انفعالی خواهد بود و برای قوه عقلی هیئت فعلی غیر غریب در نتیجه  
دو هیئت و دو خلق است یا اینکه یک خلق است و دو نسبت دارد و از این جهت اخلاقی که در  
ما می باشد باین قوه منسوب است که نفس انسانی چنانکه در آیه خواهد آشکار گشت  
جوهر واجدی است که بدو جنبه که یکی در زیر و دیگری در روی او است نسبت دارد  
و بر حسب هر یک از این دو جنبه دارای قوه ایست که با آن قوه علاقه بین او و بین آن جنبه  
انتظام می یابد و قوه عملیه برای علاقه ایست که برای سیاست امری که در زیر نفس قرار دارد که  
عبارت از بدن است در او می باشد اما قوه نظریه قوه ایست که برای علاقه بجنبه ای که  
روی نفس است برای نفس است و بتوسط این نیرو از مافوق خود مستفید میشود و منفعل  
میکردد و صورتی قبول میکند پس برای نفس مادو وجه است یکی بسوی تن و واجب است  
که با این وجه هیچ اثری از جنس مقتضیات تن را قبول نکند و دیگری بمبادی عالیه و واجب  
است که با این وجه از آنها دائم القبول و دائم التاثر باشد . اخلاق از جهت وجه سفلی و توجه  
بتن پیدامی شود و علوم از جهت وجه علوی . این بود قوه عملیه .

اما کار قوه نظریه  
منطبع شود و اگر این صور بذاته مجرد هستند البته درك واخذ

دیگر قوه حافظه است که ذاکره نیز نامیده میشود و آن قوه ایست که در تجویف آخر دماغ جای دارد و آنچه را که قوه و همیه از معانی غیر محسوسه در محسوسات جزئی درک کرد این قوه حفظ می نماید و نسبت قوه حافظه بقوه و همیه مانند نسبت قوه خیال است بحس مشترک و نسبت حافظه بمعانی مثل نسبت خیال است بصور محسوسه و شمارش قوای حیوانی تمام شد .

**در تقسیم قوای نفس**  
**ناطقه بقوه عامله و**  
**عالمه**  
 اما قوای نفس ناطقه انسانی بدو دسته منقسم می شود یکی قوه عامله دیگری قوه عالمه است و هریک از این دو قوه را باشتراك رسمی یا بر سیل تشابه عقل گویند .

بر حسب اصطلاح قوه عامله آن قوه ای را گویند که محرك بدن انسان است و از روی فکر بر حسب خواش و آرائی که متخصص بانسان است در کار های جزئی بدن را حرکت می دهد

و از برای این قوه سه اعتبار است

۱ - بقیاس بقوه حیوانیه شوقیه

ب - اعتبار بقیاس قوه حیوانی متخیله و متوهمه

ج - اعتبار بقیاس بنفس خود .

اما اعتبار آن بقیاس بقوه حیوانی شوقیه آن دسته افعالی است که از قوه حیوانی در آن هیئاتی احداث میکند که مخصوص انسان است و بسرعت فعل و انفعال از آن حاصل میشود مانند شرم و خنده و گریه و دیگر اموری که مانند این هاست . اعتباری که بقیاس بنفس حیوانیه متخیله و متوهمه دارد آن دسته کارهایی است که چون سرگرم باستنباط صنایع و تدابیر دنیوی شد پیدامی کند .

اما اعتباری که بقیاس بنفس خود دارد آن دسته اموری است که از تألیف و ترکیب عقل عملی و عقل نظری آرائی را که تعلق بعمل میگیرد در خود آن قوه تولید میکند بطور و استفاضه و مشهور آنرا قبول می کند مثل اینکه دروغ رازش و ظلم را قبیح میداند و قبول این آراء از راه برهان نیست فقط بطور مشهور است و همچنین دیگر مقدماتی را که جزء مقدمات اولیه عقلی نیست و در دفاتر منطق ذکر شده هر چند چون خواهند بر این مقدمات برهان آرند جزء مقدمات

مراد از معقولات اولیه مقدماتی است که بیاری آنها تصدیق واقع میشود و شخص آنها را اکتساب نکرده و در حالی که باین معقولات تصدیق دارد مشعر نیست که میتواند از تصدیق بآنها غافل بود مثل اینکه مامعتقدیم کل اعظم از جزء است و اشیاء متساویه بایک چیز خود باهم منساونند پس وقتی که در عقل نظری این قدر از علم یعنی همین معقولات اولیه حصول یافت عقل با مالک که نامیده میشود و جائز است که این عقل را بقیاس بعقل هیولائی عقل بالفعل نامند زیرا قوه هیولائی نمیتوانست بالفعل چیزی را تعقل کند و بآنکه این قوه میتواند که بالفعل تعقل نماید .

گاهی هم نسبت قوه نظریه بمعقولات خود نسبت قوه کمالیه است و آن وقتی است که صور معقوله مکتسبه که پس از صور معقوله اولیه هستند در آن حاصل شده باشد ولی بالفعل نمیتواند این صور را مطالعه کند و بآنها رجوع نماید و مثل این است که این صور نزد او مخزون است و هر وقت بخواهد میتواند بالفعل در آنها مطالعه کند پس نفس این صور را تعقل کرده و تعقل هم کرده که تعقل کرده و این مرتبه را عقل بالفعل نامند زیرا نفس در این مرتبه عقلی شده که هر وقت بخواهد بدون تکلف و اکسبب تعقل میکند اگرچه این قوه را بقیاس بمابعد خود میشود عقل بالقوه نامید .

گاهی هم نسبت قوه نظریه بصور مدر که خویش نسبت فعل مطلق است و آن وقتی است که صورت معقوله نزد آن حاضر است و بالفعل در آن تعقل میکند پس بالفعل آن صور را تعقل میکند و این را هم تعقل میکند که بالفعل مشغول تعقل است و باین مرتبه که نفس رسید عقل مستفاد خوانده میشود و وجه تسمیه آن است که چنانکه برای مادر آینده آشکار میشود عقل بالقوه بسبب عقلی که دائماً بالفعل است بمرتبه فعلیت میرسد و باز برای ما واضح خواهد شد که هر وقت این قوه باین عقلی که همواره بالفعل است نوعی اتصال پیدا میکند برخی از صور در ذات او منطبق میشود که این صور از خارج مستفاد شده این بود مراتب قوائی که عقول نظری نام داشت و چون نفس بعقل مستفاد رسید جنس حیوانی و نوع انسانی از این جنس بآخر میرسد و در آنجا قوه انسانی بمبادی نخستین وجود تشبه می یابد .

این بود مراتب قوائی که عقول نظری نام داشت .

آنها آسان تر است و چنانچه مجرد نباشد با تجربیدی که در آن صور میکند مجرد می شود بقسمی که از علائق مادی چیزی در آن صور نماند و چگونگی اینکار را در آتیه توضیح خواهیم داد .

قوة نظریه را نسبت بدین صور نسب مختلف است .

بیان مطلب - هر چیزی که چیزی را قبول میکند گاهی بالقوه قابل آن است و گاهی بالفعل و قوه بر سه معنی بتقدم و تأخر گفته می شود .

گاهی استعداد و قابلیت مطلق را که هیچ چیز از آن بفعل نرسیده

و امری که آنرا بفعل مبرساند برایش حاصل نشده باشد قوه گویند  
**قوه به معنی  
اطلاق میشود**

مانند قوه بر کتابت و این استعداد را هنگامی که برای شخص جز

وسائل اولیه و شرائط بدوی رسیدن بفعل حاصل نشده باشد نیز قوه نامند مانند قوه طفل نو آموز بر کتابت که دوات و قلم و مفردات حروف را شناخته باشد .

این استعداد را باز قوه نامند وقتی که با کمالات تمام شود و کمال آن استعداد هم

بتوسط آلات باشد بقسمی که هر وقت بخواهد بتواند صاحب آن استعداد استعداد را بفعلیت برساند و بدون حاجت با کتساب توانا باشد و فقط قصد بهتیهایی برای آن کافی باشد مانند قوه نویسنده ای که در صنعت کتابت کامل شده موقعی که چیز ننویسد قوه اول را قوه مطلقه و قوه هیولائی و قوه دوم را قوه ممکنه و قوه سوم را کمال قوه گویند .

پس نسبت قوه نظریه بصور مجرده ای که ذکر شد یکوقت نسبت قوه مطلقه است

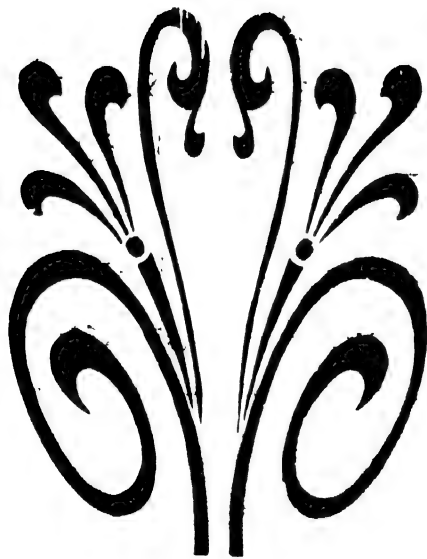
و آن وقتی است که قوه نظریه نفس هیچ چیز از کمال را نپذیرفته باشد و در این هنگام آنرا عقل هیولائی گویند ولی این قوه که عقل هیولائی نام دارد برای هر شخص از نوع موجود است و از اینجهت آنرا هیولائی گویند که بهیولای نخستین که در ذات خود بهیچ یک از صور مصور نیست و برای هر صورتی موضوع محسوب می شود تشبیه شده .

گاهی هم قوه نظریه بقوه ممکنه نسبت می یابد و آن موقعی است که قوه هیولائی

از معقولات اولیه که بتوسط آن و از آن بمعقولات ثانوی متوسل می شود در او حاصل شده باشد .

چهار است ماسکه را از جهتی و جاذبه را از جهتی خادم است و دافعه هم آنها را خدمت می کند .

سپس کیفیات چهارگانه تمام اینها را خادم است ولیکن حرارت را بروودت خدمت میکند و و خد متش این است که یا ماده برای حرارت فراهم میکند یا آنچه را که حرارت تهیه کرده حفظ میکند و بروودت را در قوای داخله در اعراضی طبیعی جز منفعت بطور تابعیت و تالی بودن مرتبه دیگر نیست و همه اینها را بیوست و رطوبت خدمت می کند و در اینجا درجات و مراتب قوای پایان میرسد .



و چون نفس به عقل مستفاد رسید جنس حیوانی و نوع انسانی این جنس با آخر میرسد و در آنجا قوه انسان بمبادی نخستین وجود تشبه می یابد.

اکنون بحال این قوانظر کنید و بنگرید که چگونه قوا بعضی ببعضی دیگر ریاست دارند و چسان پاره ای پاره دیگر را خدمت میکنند.

**در مراتب قوا** اگر چنین نظری بحال قوا کنید خواهید دانست که عقل مستفاد رئیس است و همه قوا خادم آن هستند و اوست که آخرین آرزو و کعبه مقصود همه قوا میباشد سپس عقل بالفعل را عقل بملکه خدمت میکند و عقل هیولانی با آن اندازه استعداد که دارد از کار گزینان عقل با ملکه است و عقل عملی تمام این قوا را خدمت میکند زیرا علاقه بدنی چنانکه بعدا خواهید دانست برای تکمیل عقل نظری و تزکیه و تطهیر آن است و عقل عملی تدبیر کننده این علاقه است سپس عقل عملی را و هم خدمت میکند و و هم را دوقوه که یکی در جلو و دیگری در عقب آن جادارد خدمت می کند و قوه ای که پس از و هم است قوه ایست که آنچه را و هم باو داده حفظ میکند و آن قوه ذاکره یا حافظه است.

و قوه متخیله را دوقوه که دارای دو مأخذ مختلف میباشد خدمت میکند یکی از آن دوقوه ایست که بفرهاندی متخیله مشغول است چه، قوه متخیله نوعی تحریک در آن ایجاد میکند دیگر قوه خیال است و طریق خدمت او این است که صوری را که در آن مخزون است و برای ترکیب و تفصیل میباید باشد بر مخدم خود نیروی متخیله عرضه می دارد.

سپس خود این دوقوه برای دودسته از قوا رئیس هستند اما قوه خیال را بنطاسیا خدمت میکند و نیروی بنطاسیا را پنج حس برونی خدمت میکند اما قوه شوقیه را شهوت و غضب خدمت می کند و شهوت و غضب را قوه محرکه در عضلات و در این مرتبه قوه حیوانی بتمام می رسد و قوه حیوانی را قوه نباتی خدمت میکند که اولین قوه نباتی و رأس همه قوه مولده است سپس ناهیه بخدایت گذاری مولده مشغول است و غاذیه هر دورا خادم میباشد.

آنگاه قوای طبیعی چهار گانه قوه غاذیه را خدمت میکند و هاضمه که یکی از این



زمانی که این قوه موجود است و کارهای خود را انجام میدهد نبات و حیوان باقی است و همینکه این قوه باطل شد و از کار افتاد نبات و حیوان از بین میروند ولی حال دیگر قوای نباتی چنین نیست .

قوه نامیه در اول پیدایش حیوان کاری انجام میدهد که تنها تغذیه نیست .

**تعریف قوه نامیه** بیان مطلب آنکه غایت و مقصود از تغذیه آن بوده که گفته شد اما قوه نامیه غذا را برخلاف مقتضای نیروی غذایی قسمت نمیکند این مطلب را مشروحتر بگوئیم - کار نیروی غذایی لذاته این است که هر عضوی را باندازه بزرگی و کوچکی آن غذا بدهد و بمقداری که غذا دارد علی السویه بآن بحسباند اما قوه نامیه يك اندازه از غذا را از جانی از تن گرفته و بجهت دیگر بدن میچسباند تا آنکه يك قسمت بدن از قسمت دیگر تن فربه تر نشود و قوه غذایی را در این کار استخدام میکند و اگر امر تربیت تن تنها بقوه غذایی تفویض شده بود در همه اعضا این قوه برابری قائل میشد و جهتی از بدن را بر جهت دیگر تفصیل و ترجیح نمیداد مثلاً وقتی که غذایی تنها باشد و در کار خود نیرومند گردد و آنچه بدن وارد می کند از مقدار کمی که تحلیل رفته زیادتر باشد آنوقت در عرض و عمق اعضا زیاده می کند و این زیادت در موقع فربهی و سمن ظاهر می شود ولی در طول بدن زیادتی که قابل اعتنا باشد نمی افزاید برخلاف قوه مریه که در طول بیشتر از عرض می افزاید چه زیادت در طول احتیاج دارد که غذا را با جزاء اعضا سخت از قبیل استخوان و عصب تنفیذ کند تا این اعضا را ننموده و زیادت در عرض را همین اندازه که گوشت تربیت نمود بدون آنکه احتیاج داشته باشد اشياء زیادی در آن تنفیذ کند انجام می دهد و ای سا در کالبد انسانی اعضائی است که در اول پیدایش كوچك است و اعضا دیگری است که در اول آفرینش بزرگ است ولی در آخر عمر احتیاج دارد که اعضا بزرگ كوچك شوند و اعضا بزرگ كوچك گردند و اگر تدبیر بدن بقوه غذایی بود این اعضا پیوسته بيك نسبت باقی می ماند .

پس قوه غذایی از حیثی که قوه غذایی است غذا را می آورد بطور متساوی یا قریب بمستوی ببدن الصاق می کند .

اما نامیه بقوه غذایی اشاره می کند که غذا را تقسیم کند و بمحلی از تن که تربیت

# مقاله دوم

## فصل اول

### در تحقیق قوای منسوبه بنفس نباتی

ماباید بتعریف قوای منسوبه بنفس نباتی شروع کنیم و این نیروها را از راه کارهایی که میکنند بشناسیم و بیشتر از همه بابد افعال قوای نباتی را شناخت و اولین قوه نفس نباتی قوه غاذیه است

در پیش دانستید که غذا بمتغذی چه نسبتی دارد و حد و تعریف هر يك از این دورا شناخید.

**تعریف قوه غاذیه** اکنون میگوئیم : غذا بطبیعت غذاخوار دفعتاً استحاله پیدا نمیکند بلکه باین طریق استحاله می یابد که اولاً از کیفیتی که دارد نوعی استحاله یافته و دارای این استعداد میشود که بجوهر و ذات متغذی استحاله یابد و هاضمه که قوه ای از کار گریان قوه غاذیه است کاری در آن انجام میدهد و هاضمه است که غ ا را در حیوان ذوب میکند و برای نفوذ بطور تساوی در اعضا فراهم مینماید سپس این قوه در حیوان دموی غذا را نخست بخون و اخلاطی که قوام بدن حیوان بآن است احاله میکند و شرح این مطلب را در جای دیگر بیان کردیم .

هر عضوی اختصاص بقوه غاذیه ای دارد که در خود اوست و این نیرو غذا را بمشابهت خاصه بآن عضو استحاله کرده و بآن می چسباند سپس قوه غاذیه بدل آنچه را که از عضو تحلیل رفته میرساند و غذا را بآن عضو چسبانیده و مانند آن میکند اگر چه بیشتر منافع غذا این است که آنچه را که از بدن تحلیل رفته جانشین گردد و لکن نیازمندی بغذاتنها برای این يك کار نیست بلکه طبیعت در اول امر برای تربیت تن بغذا محتاج است اگر چه پس از آنکه از تربیت تن آسوده خاطر گشت نیازمند است که غذا را بجای اجزائی که تحلیل رفته بگذارد .

پس قوه غاذیه از قوای نفس نباتی است و در همه مدت بقاء شخص کار میکند و تا

بدن را غذا میدهد و پرورش میدهد و آتش اگر چه تغذیه می کند ولی برای خود تغذیه  
نمیکند و خودش را نمومی دهد .

دوم آنکه آتش تغذیه نمی نماید بلکه کم کم رو زیادت میگذارد و جزء متقدم آن  
خاموش میشود دیگر آنکه اگر آتش تغذیه می کرد حکم آن حکم غذای ابدان بود  
که برای ابدان در نمو و وقفه حاصل می شود . برای او هم وقوف حاصل میشد با آنکه آتش  
مادام که مستعدی قابل سوختن را یابد وقوف برای او دست نمی دهد بلکه تا بی نهایت  
می تواند باین وسیله تغذیه نماید .

شگفتتر از عقیده مذکور این است که این حکیم گفته درخت از پایین ریشه می نماید  
زیرا اجزاء ارضی بزیمر متحرکند و شاخه از بالا می دهد چون آتش بیالامائل است .  
نخستین ایرادی که باین عقیده وارد است آن است که بسیاری از نباتات یافت میشود  
که شاخه های آن از ریشه اش سنگین تر است

ایراد دوم آنکه چرا باین حرکت درخت از هم جدا نمی شود و ثقیل از خفیف مفارقت  
نمی جوید پس اگر سبب آنکه اجزاء از هم مفارقت نمی یابند این باشد که نفس بتدیر جثه آن  
درخت مشغول است باید ریشه دواندن و شاخه دادن هم برای نفس باشد و نیز مناسبتر  
آن است که فوق در نبات آنجا باشد که سر نبات است و سر نبات عبارت از ریشه هایش  
می باشد که منشاء و تولید نبات از آن است

سپس اینکه آلت این قوه اولیه نباتی که غاذیه است حرارت غریزی است زیرا  
حرارت است که استعداد حرکت دارد و برودت تابع حرارت است که پس از آنکه  
حرارت از کمالات در خلق آسوده شد برودت آنرا حفظ میکند که تا پس از آنکه کمال  
احداث شد آن کمال را نگهداری کند

امادر کیفیات منفعله برعکس سابق رطوبت آلت اولیه آن است زیرا رطوبت است  
که همواره قبول تشکل می کند و یبوست تابع آن است زیرا شکل را حفظ میکند و از  
فاسد شدن نگاهداری مینماید .

اقتضا میکند بفرستد و خود این کار خلاف مقتضی و طبیعت غذایی است و غذایی در این کار قوهٔ مربیه را خدمت می‌کند زیرا ناچار غذایی است که غذا را ببدن می‌چسباند و لیکن در تحت هدایت نیروی مربیه و پرورش دهنده و قوهٔ مربیه تا انسان بکمال رشد خود برسد در کار است.

نیروی مولده دو کار می‌کند کار اولش این است که بزر بیافریند و آنرا شکلی و صورت دهد.

کار دوم این نیرو آن است که در اسنحاله نایه بصورت این بزر قوا و تصاویر و اسکال و اعداد و خشونت و ملاست و دیگر چیزهای از این قبیل ببخشد و همهٔ این کارها را در تحت تدبیر خداوند متفرد در جبروت انجام می‌دهد.

پس قوهٔ غذایی قوهٔ مولده را بغذا کمات می‌کند و نامیه این نیرو را بتمديدات مشاکله اعانت می‌کند و این فعل که گفته شد در اول تکون شی تمام می‌شود سپس تدبیر در این بذر بنامیه و غذایی تفویض می‌شود و چون فعل نامیه تمام شد قوهٔ مولده در تولید بذر و منی برانگیخته می‌شود که تادر قوهٔ مولده دیگری که با او همجنس است بادو خادم خود غذایی و نامیه این بذر را جای دهد.

بالجمله مقصود از قوهٔ غذایی آن است که ذات شخص محفوظ بماند و مقصود از نیروی نامیه آن است که بیماری او جوهر و کالبدش شخص تمام شود و مقصود از قوهٔ مولده آن است که نوع بیماری او پایدار بماند و در آن شخص که در رهگذر فناست قوهٔ ای خداوند بودیعت نهاده که بدل او را که از انواع تجلیل می‌رود تدارک کند که از این نظر نوع محفوظ بماند پس نتیجه این شد که قوهٔ غذایی بدل مایهٔ تجلیل از شخص را ببدن وارد می‌کند و نیروی مولده بدل مایهٔ تجلیل از نوع را.

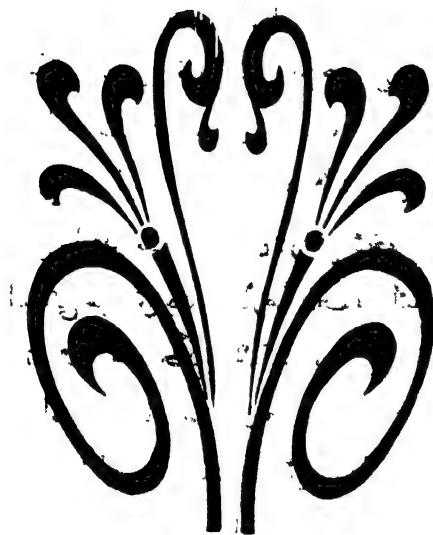
**عقیده یکی از حکما**  
**راجع بقوه غذایی**  
**و ابطال آن**

یکی از حکما گمان کرده که غذایی آتش است زیرا آتش است که تغذیه می‌کند و نمو می‌یابد.

این شخص از دور راه اشتباه کرده یکی آنکه غذایی برای خود تغذیه نمی‌کند بلکه

که در زیر آن هستند تقویم نموده آن قوه نفس حیوانی است که با آن مقارن شده و بدن را برای حیوان تهیه نموده و این قوه حیوان برای آن نیروی نباتی مانند فصولی است که برای بسائط است نه فصولی که برای مرکبات است

اما نفس انسان ببدن مانند تعلق صورت بماده تعلق ندارد چنانچه بیان خواهد شد و محتاج نیست که عضوی برای آن آماده باشد آری حیوانیتی را که در انسان است از دیگر حیوانات تمیز می دهد و همچنین اعضای معده برای حیوانیت انسانی را تمیز و تشخیص می دهد .



قوه نباتی که در حیوان است جسم حیوانی تولید می کند میان مطلب آنکه این قوه اگر چه نباتی است ولی قوه حیوانی بدان تعلق دارد و فصل حیوان با چیزهایی که تغذیه و نمو می کند با این قوه است و این قوه را کثر و عناصر را بطوری مزج می کند که با ای حیوان صلاحیت مزاج می یابد زیرا قوه مشترک بین حیوان و نبات مزاج حیوان را حفظ نمی کند بدلیل این که از حیثی که مشترك است ایجاب مزاج خاصی نمی نماید بلکه بدین سبب در حیوان اقتضاء مزاج خاصی می کند که باینکه غذایه است قوه حیوانی است و در طبیعت آن اینست که اگر آلت یافت شود جنبش و حرکت کند و این نیرو بعینها حافظ و نگهبان مزاج و تالیف حیوان است که اگر باشیائی که از آن تالیف یافته بسنجیم بطور قسر آنها را نگاه داشته، چه در طبع عناصر و اجسام متضاد این نیست که آنها با هم مؤتلف گردند بلکه در طبع آنهاست که بجهات مختلف میل کنند و فقط آنها را نفس خاصی تالیف می دهد. مثلاً در نخل نفس نخلی و در انگور نفس انگوری است بالجمله نفس آن است که برای این ماده صورت است و چون نفس نفس درست خرما شد علاوه بر دارای نمو بودن این معنی بر آن اضافه شده که نفس نخلی است و در انگور نیز نفس غنپی است. و نخل نیازمند بیک نفس نباتی و نفس دیگری که بآن نفس نخل باشد نیست اگر چه نخل و افعالی که از افعال نبات خارج باشد چیزی نیست بلکه نفس نباتی آن در همان نباتیت نفس نخل است.

اما آن نفس نباتی که در حیوان است خلقت حیوان را برای افعالی آماده می کند که غیر از افعالی است که آن وقت که نفس نباتی بود انجام می داد و این قوه مدیر نفس حیوان است بلکه در حقیقت غیر نفس نباتی است مگر اینکه ما آنرا بمعنی عام که در پیش گفتیم نفس نباتی بگوئیم

پس فصل مقوم برای نوعیت هر یک نفس از نفوس نباتی، یعنی فصولی که برای نباتی خاص است و در دیگری نیست جز برای فعل نباتی بطور مخصوص برای چیز دیگری مبدآنست

اما نفس حیوان فصلی که آنرا قسمت میان حیوان و نبات کرده و یک یک انواع را



بیان مطلب آنکه اگر انسان برای اینمقدار از کم و کیف و این و وضع یا مقدر را دیگر از آن انسان بود و چون انسان است از جهت انسانیت این عوارض را مقتضی بود لازم می آمد که هر انسانی در آن شریک باشد پس حقیقت انسان بذاته اقتضا ندارد که چیزی از این اعراض و لواحق آنرا عروض یابد .

حس صورت را از ماده بالواحق آن و باوقوع نسبتی بین لواحق راه تجرید حس و ماده اخذ میکند و چون این نسبت زایل شد این اخذ هم باطل میگردد زیرا صورت را حس از ماده با تمام لواحق اخذ نکرده و نمیتواند صورت را چنانچه ماده از آن غائب باشد ثابت نگاهدارد پس مثل این است که صورت را از ماده کاملاً نزع ننموده بلکه اگر بخواهد صورت در حس یافت شود نیازمند بوجود ماده میباشد .

طرز تجرید قوه خیال قوه خیال و تخیل صورت را بیشتر از حس از ماده تبرئه می کند. بیان این مطلب آن است که خیال صورت را از ماده طوری تجرید میکند که برای وجود یافتن صورت بماده نیازمند نیست زیرا اگرچه ماده از حس غائب و دور گردد یا باطل شود صورت باز هم در خیال وجود ثابتی دارد پس خیال بطور کامل میان صورت نزع شده با ماده قطع علاقه نموده با اینحال باز هم خیال صورت را از لواحق مادی تجرید کامل نکرده و حس از ماده و لواحق تجرید تمام نکرده خیال صورت را از ماده تجرید تمام نمیکند ولیکن البته از لواحق ماده تجرید نکرده زیرا صورت موجود در خیال با صورت محسوسه مشاکل و مطابق است و باز هم دارای نوعی تقدیر و کیفیت و وضع است و نمی توان در خیال صورتی را تخیل نمود که بحالی باشد که همه اشخاص نوع در آن شرکت داشته باشد زیرا انسان متخیل مانند یکی از افراد مردم است و عقل روامیدارد که مردمی موجود باشند و متخیل و دارای نحوه ای از وجود باشند که این انسان بخصوص را خیال تخیل نموده.

طرز تجرید قوه تجرید قوه واهمه از تجرید خیال هم تعدی میکند زیرا این قوه واهمه یک نوع معانی را درک می کند که فی حد ذاته مادی نیستند هر چند

# فصل دوم

## تحقیق در اصناف ادراکات بشری

اکنون باید در قوای حاسه و ادراکه بطور کلی گفتگو نمود.

بعقیده من ادراک عبارت است از اینکه مدرک صورت مدرک را بنحوی از انحاء بگیرد و اگر ادراک ادراک شیئی مادی باشد همینقدر که مدرک (بکسر را) صورت مدرک بفتح (راء) را از ماده بطور تحرید گرفت ادراک حاصل میشود ولی اقسام تحرید مختلف و مراتب آن متفاوت است.

صورت مادی را از جهت ماده احوال و اموری عارض میشود که

مراتب تحرید احوال و امور مذکور بدان آن بستگی ندارد.

و تعریف اقسام آن گاهی تحرید از ماده تحرید از همه علائق مادی است و زمانی

تحرید از ماده تحرید از پاره‌ای از آن علائق است و گاهی هم

نزع و تحرید از ماده نزع کامل و تحرید تام است و این موقعی است که ذهن معنائی را از ماده و لواحق که آن معنی از جهت ماده یافته تحرید کند.

مثلاً ماهیت انسانی دارای طبیعتی است که همه اشخاص نوع در آن شریک میباشند

و این صورت در حد خودش و احداست و تکثری در این شخص و آن شخص یافته و این

تکثر بحقیقت و ماهیت انسانی عروض یافته و لازمه ذات انسانیت نیست چه، اگر طبیعت

انسانی موجب تکثر بود نمیشد که هیچگاه يك فرد انسان یافت شود و اگر طبیعت انسانی

برای زید موجود بود بعلمت اینکه انسان است آن وقت برای عمر و نبود پس دانسته شد

یکی از عوارضی که انسانیت را از ناحیه ماده عارض شده این نوع از تکثر و اقسام است.

جز عارض مذکور عوارض دیگر هم ماهیت انسانی را مارض میگردد مثل اینکه

از ناحیه ماده کم و کیف و وضع و این آنرا عارض میشود و همه این امور نسبت بطبیعت

انسانی عوارض غریب هستند



صوری را که در ماده موجودند و دارای موجود مادی میباشند .

و یا آنها را مادیت عارض گشته از ماده و لواحق آن نزع می کند و این صور را بطوری که مانند صورت معقوله انسانی شوند که بر افراد و بسیار حمل شود می گردانند بقسمی که طبیعت افراد بسیار و متعدد را يك طبیعت میکند و از کم و کیف و این و وضع مادی مجردی میکند و اگر صورت مدرک خود را اینطور از ماده مجرد نکند صلاحیت حمل بر افراد نمی یابد .

ادراك قوه حس و ادراك قوه خیال و ادراك قوه وهمی و ادراك عقلی بشری که گفته شد از هم جدائی می یابند و مادر این فصل بحث خود را باین حقیقت محسوس چیست مطلب سوق میدهیم .

گوئیم - این استعداد در قوه حاسه است که مانند محسوس بالفعل شود زیرا احساس پذیرفتن صورت شیئی بطور تجرید از ماده ای که در آن است و باینوسیله قوه حاسه آن را تصور میکند پس مبصر بالفعل مانند مبصر بالقوه است و همچنین ماموس و مطعوم و غیره .

در حقیقت محسوس اول آن است که در آلات جسمیه مرتسم میشود و حس این صورت را درك میکنند .

بعقیده من و وقتی گفته شد چیزی خارجی را احساس کردم معنای این عبارت غیر از معنای این جمله است که چیزی را در نفس خود احساس کردم زیرا معنای این که شیئی خارجی را احساس کردم این است که صورت آن در حس من متمثل شد و معنای اینکه چیزی را در نفس خود احساس کردم این است که خود صورت در جان من متخیل شد و برای این نکته است که اثبات وجود کیفیات محسوسه در اجسام مشکل است .

لیکن مایعین میدانیم که دو جسم موجودند که یکی از آن دو حس متأثر میشود و از دیگری مانند تأثری که از جسم اول یافته متأثر نمی گردد پس آن جسم در ذات خود دارای کیفیتی است که مبدأ احاله قوه حاسه است و در دیگری این مبدء نیست اما ذبیه قراطیس و دسته ای از طبعیون برای این کیفیات وجود خارجی قائل نیستند بلکه اشکالی را که برای اجسام لایتجزی

در نقل قول

وجود در ماده آن معانی را عارض گشته

بیان مطلب آنکه شکل رنگ وضع و غیر اشخیائی هستند که نمی توانند جز برای امور جسمانی وجود یابند ولی خیر و شر و موافق و مخالف و مانده های آن اموری هستند که فی نفسه غیر مادی میباشند و گاهی آنرا عروض می یابد که مادی شوند و دلیل اینکه این امور غیر مادی هستند آن است که اگر این امور بالمره مادی بودند خیر و شر و مخالف و موافقی قابل تعقل نبود مگر اینکه عارض جسم باشند با آنکه میتوان گاهی چنین اموری را تعقل کرد بلکه علاوه بر تعقل وجود هم می یابند پس آشکار شد که این امور فی نفسه غیر مادی هستند و اگر مادی شوند مادیت آنها را عارض شده و نیروی وهم و امثال این امور را ادراک مینماید پس وهم گاهی امور غیر مادی را درک کرده و از ماده اخذ نموده چنانکه گاهی هم معانی غیر محسوسی را درک نموده اگر چه این معانی مادی باشند.

این قسم نزع از ماده که کار نیروی واهمه است و از نزع قوه حس و خیال کمالتر و شدید و بیساعات نزدیکتر است ولی باهمه این احوال و هم مدرک خویش را از لواحق ماده تجرید نکرده زیرا هم بنحو جزئیت مدرک خود را ادراک نموده و بحسب هر ماده جدا گانه و بقیاس بماده دریافته و ادراکی را که انجام داده بمشارکت خیال در این صورت بوده و بحسب هر ماده جدا گانه و بقیاس بماده دریافته و ادراکی را که انجام داده بمشارکت خیال در این صورت بوده و بصورت محسوسی متعلق بوده که بلواحق مادی پوشیده شده.

اما قوه ای که صور مثبت در آن (یا صور موجوداتی است که  
طریقه تجرید عقلی اصولا مادی نیستند و هرگز هم مادی نخواهند شد و  
یا صور موجودات مادی است لکن از بستگی ها و علائق ماده  
بی است) در پیش بیان شد که صور را اینطور ادراک میکند که از همه جهات صورت را از  
ماده نزع میکند و این مطلب در معقولاتی که خود مجرد از ماده هستند ظاهر است اما

شکل باشکلی تضاد ندارد و اینقوم در حقیقت هر محسوس را ملموس دانسته و بر این شده اند که در چشم چیزی نفوذ می کند تا آنرا لمس کند و اگر امر بدینگونه بود باید محسوس در هر دو جهت تنها شکل باشد .

از عجایب غفلت ذیمقراطیس و انبعاث او این است که اشکال درك نمی شود جز اینکه بالوان یا طعموم یا روائح یا کیفیات دیگری باشد و البته شکل مجرد احساس نمی گردد پس اگر شکل مجرد وقتی محسوس شدیکی از این آثار را احداث کرد که آن غیر از شکلیت است وجود این آثار مجرد می شود و اگر این آثار جز نفس شکل نباشد باید که شکل مجرد بی آنکه با آن چیز دیگری احساس شود حس گردد .

قومی از پیشینیان گفته اند که جائز است نفس بدون واسطه ای مانند هوا برای دیدن و بدون آلاتی مانند چشم محسوس را درك کند و این قوم از حقیقت دور افتاده اند زیرا اگر نفس بناتها بتواند احساس کند و نیازی باین آلات نباشد لازم می آید

**عقیده دسته ای از  
فلاسفه در ادراك  
و ابطال آن**

که این آلات در خلقت معطل باشد و از آن سودی برده نشود .

و نیز وقتی که عقیده این قوم نفس موجودی غیر جسم باشد و قابل اشاره حسیه هم نباشد محال است که پاره ای از اجسام که بنفس نزدك و در دسترس آن است آنها را ادراك کند و اشیاء دور از نفس یا آتیهائی را که از آنها غافل است احساس نکند و باید که اوضاع اجسام نسبت بنفس اختلاف و خفا و ظهوری نداشته باشد زیرا که این احوال نسبت اجسام است با اجسام و بنابراین گفتار لازم می آید که نفس یا همه محسوسات را درك کند یا همه را درك نکند و باز بنابراین فرض باید که چون محسوس از نزد نفس غیبت کند باعث زوال ادراك نفس نشود زیرا این غیبت در نزد چیزی است که ناچار خلاف حضور در نزد آن است پس نزد این شئی برای این شئی گاهی غیبت است و گاهی حضور و این امر از امور مکانی و وضعی است و بنابراین باید که نفس جسم باشد باینکه در مذهب این قوم چنین نیست .

مادر آینده بیان خواهیم کرد که صورت مدر که تادرست از ماده و علائق ماده نزع نشود محال است که در غیر آلات جسمانی ثابت بماند و اگر نفس در ادراك اشیاء

ذیمقراطیس و دسته‌ای است باختلاف وضع و ترتیبی که دارند سبب اختلاف تاثر در ازطبیعیون مبنی بر حواس دانسته اند و این طائفه میگویند برای اینست که يك نفی کدبیات محسوسه انسان رنگ واحد را بر حسب تغییر جایگاه خود که نسبت رایی

بامرئی تفاوت می یابد دو رنگ می بیند مانند طوق کبوتر که گاهی آنرا سبز و زرد و زمانی ارغوانی و لحظه‌ای زرد می بیند از اینجاست که يك چیز نزد انسان تندریست شیرین و نزد انسان ناخوش تلخ میباشد پس رأی این قوم بر آن شد که کیفیات محسوسه دارای حقیقتی نیستند و فقط کیفیات محسوس عبارتند از انفعالات حواس بی آنکه در محسوسات چیزی از این کیفیات موجود باشد.

مافساد این رأی را آشکار کردیم و بیان نمودیم که در پاره‌ای از اجسام خاصیتی است که در حاسه زبان تأثیر می کند مانند یزی که ما آنرا حلالت نام نهادیم و از برای پاره‌ای دیگر از اجسام خاصیتی است که در جنس با این حلالت شریك است و ما اسم آنرا طعم نهادیم.

امام‌مذهب ذیمقراطیس را در اقوال گذشته نقض کردیم و در آینده هم بطلان این عقیده برای ما آشکار خواهد شد و اگر محسوس شکل باشد موقتاً شکل را لمس کردیم بخصوص آنرا بدقه لمس نمودیم باید که رنگش را هم بینیم زیرا شئی واحد از جهت واحد يك چیز ادراك میشود پس اگر از جهتی ادراك شد و از جهتی ادراك نشد آنچه از آن ادراك شده غیر از آن است که ادراك نگشته و از اینجا نتیجه می گیریم که رنگ غیر از شکل است و حرارت هم غیر از شکل است مگر اینکه بگوئیم يك چیز در دو چیز اثر مختلف می کند و اثر آن در يك چیز ملموس و در دیگری مرئی است پس اگر هم این عقیده را قبول کنیم خود شکل محسوس نخواهد بود بلکه اثر مختلفی که در حواس مختلفه پدید می آورد آن محسوس است نه خود شکل.

حاسه نیز جسم است و بعقیده این فیلسوف جز بشکل متأثر نمی شود پس حاسه از شکل متأثر می شود بنابراین يك چیز در آلتی بشکل خاص تأثیر می کند و در آلت دیگر بشکل دیگری و نیز این شخص قبول دارد که هیچ شکلی از اشکال نیست مگر اینکه لمس شود پس باید که مرئی هم لمس شود.

این مطلب آشکار است که در رنگ و طعم و چیزهای دیگر تضاد می باشد با آنکه

صورت محسوسه را بپذیرد و بمشاکلت با محسوس بالفعل مستحیل شود و حاس بالفعل مانند محسوس بالفعل است و حاس بالقوه مانند محسوس بالقوه است.

در حقیقت محسوس قریب نیروی حاسه صورت محسوس است  
اتحاد حس کننده  
پس حاس بیکوجه ذات خود را درك کرده نه جسم محسوس را  
باحس شونده  
زیرا ذات خود اوست که بصورت محسوس قریب مصورگشته  
اما محسوس خارجی بصورت محسوس بعید مصور است پس حاس ذات خود را احساس  
میکند نه برف و سرما را و ما وقتی این مطلب را میتوانیم گفت که مرادمان نزدیکتر  
احساس باشد که واسطه‌ای در آن نباشد.

انفعال حاس از محسوس از راه حرکت نیست زیرا ازضدی بخد دیگر تغییر  
نمیجوید بلکه فقط استکمال می‌یابد یعنی کمالی که بالقوه ب د، اکنون بدون آنکه فعلی  
بقوه باطل شود (۱) بالفعل شده و چون مادر این فعل در ادراکی که اعم از حس است  
تکلم کردیم و در کیفیت احساس حس بطور اطلاق گفتگو نمودیم گوئیم هر قوه حاسه  
محسوس و عدم محسوس خود را ادراک میکند اما محسوس خود را بالذات درك نمیکند و  
عدم محسوس خود را مانند تاریکی برای چشم و سکوت برای گوش و غیر اینها را بالقوه  
درك میکند بالفعل اما ادراک کردن این ادراکات دیگر کار خود قوه حاسه نیست زیرا ادراک  
رنا نیست که دیده شود و آواز نیست که شنیده گردد و ادراک بیاری عقل و یا وهم انجام  
می‌یابد چنانکه در آیه که از عقل و وهم گفتگو می‌کنیم روشن خواهد شد.

۱- یعنی از عدم بوجود استکمال یافته نه آنکه امرو جودی باطل شود.

بمیانجی هانیازمند نباشد لازم می آید که چشم بروشنائی و بمیانجی شدن شفاف احتیاج نداشته باشد و نیز باید که نزدیک شدن مبصر بچشم باعث عدم رؤیت نگردد و باز باید که گرفتن گوش منع از شنیدن نکند و باز باید که آفات عارضه برای این آلات منع از احساس نکند .

برخی از حکماء جسم متوسط را عائق و مانع برای احساس دانسته و گفته اند که هر اندازه متوسط رقیق تر باشد دلالت آن بیشتر خواهد بود و اگر هم اصلا متوسطی نبود و خلاء صرف بود دلالت بر محسوس تمام بود و دیگر چیزی از آن اندازه که دیده می شود بزرگتر دیده نمی گشت و ممکن می شد که موری را در آسمان به بینیم و این عقیده باطل است زیرا واجب نیست که چون رقت سبب زبادت در دلالت بر محسوس گردد عدم رقت هم در دلالت بر محسوس بیفزاید زیرا رقت جسم طریق بعدم و نیستی جسم نیست و اما خلاء نزد این قوم عدم جسم است و اگر خلاء موجود بود میان حاس و محسوس هیچ رساننده ای نبود البته فعل و انفعال واقع نمی شد .

پاره ای دیگر از حکما گمان کرده اند که حس مشترك یا نفس بدون آلات حس احساس محال است  
تعلق روح دارد و روح هم جسم لطیفی است که در آئینه حقیقت آنرا توصیف خواهیم نمود و این روح آلت ادراک است و میتواند که بخودی خود بسوی محسوسات امتداد یابد و به محسوسات برسد یا با محسوسات وضعی یابد که این وضع مخصوص سبب ادراک شود و این عقیده باطل است زیرا این روح بخاری جز در مواضعی که برای حفظ آن تعیین گشته مضبوط نخواهد بود و اگر چیزی از خارج با آن مخلوط شود مزاج و ترکیب آنرا فاسد و تباه میگرداند .

دیگر اینکه برای این روح بخاری حرکت انتقالی نیست که داخل و خارج گردد و اگر حرکتی داشت روا بود که از کالبد آدمی مفارقت جوید و دوباره بجسم او باز گشت کند و انسان میتواندست باختیار خود بمیرد و زنده شود و اگر روح باین وصف بود که از گروه گفته اند دیگر بآلات بدنی نیازی نبود

حق این است که حواس محتاج بآلات جسدانی هستند و پاره ای از حواس نیازمند بوسائل میباشد زیرا احساس نوعی از انفعال است و چون حقیقت احساس این است که

است که سوزنده میباشد و یا باندازه ای سرد است که مایخ خواهیم بست بالجمله گرسنگی شهوت خشك گرم و تشنگی شهوت سرد است و غذا در حقیقت آن است که باین کیفیاتی که لمس آن را درك کرده متکیف شود اما مزه اغذیه فقط برای خوش آمدن از غذا است.

پس خاطر اینمطلب است که بسیار روی میدهد که برای آفات عارضه ذائقه

حیوان باطل میشود ولی حیوان باقی میماند پس لمس نخستین

حسی است که هر حیوان ارضی از داشتن آن ناگزیر است

**آیا حس و حرکت  
قرین یکدیگرند یا  
آنکه ممکن است قوه  
حس باشد و حرکت  
نباشد**

گوینده ای را میرسد اشکال کند که حرکت در حیوان همواره  
بالمس مصاحب و قرین است و همینطور که از نوع حواس یکی  
را بر همه تقدم بود همچنین در نوع حرکت یک نوع متقدم یافت می شود

چنانچه مشهور این است که برخی حیوانات را مانند صدفها

فیروی حرکت نیست با آنکه دارای لمس هستند ولیکن ما در

جواب این اشکال میگوئیم حرکت ارادی بر دو بخش است: ۱- حرکت انتقالی و رفتن

از جایی بجایی دیگر - حرکت انقباض و انبساط برای اعضاء حیوان که اگرچه حیوان با

این حرکت از جای خود منتقل میشود و بعید بنظر میرسد که حیوانی باشد دارای حس

لمس ولی دارای قوه حرکت نباشد زیرا چگونه میتوان فهمید که حیوان دارای قوه

لمس است تا اینکه نه بینیم نسبت پیاده ای محسوسات طلب در او یافت میشود و از برخی

دیگر از محسوسات میگریزد.

اما صدفها و اسفنجها را که این شخص مثال آورده ما میبینیم که این جانوران در

میان صدف دارای حرکت قبض و بسط و پیچ و خم و کوتاه شدن و دراز گشتن میباشند

و با مجموع این حرکات از جایگاه خود برکنار نمیشوند و ما از اینجا میفهمیم که این حیوانات

محسوس خود را احساس کرده اند پس مناسبتر آن است که هرچه را حس لمس است نوعی

هم حرکت ارادی باشد اعم از اینکه این حرکت برای کل حیوان باشد که از جایی بجای

دیگر رود یا برای جزئی از آن که موجب حرکت انتقال نشود.

# فصل سوم

## در حسی لمس

نخستین حسی که حیوان با داشتن آن حیوان میشود حس لمس است و همینطور که هر چیزی که دارای نفس ارضی است دارای نیروی غذایه است و جائز است یکایک قوای خود را از دست دهد ولی عکس آن جایز نیست حال هر ذی نفس حیوانی که دارای حس لمس باشد چنین است و رواست که قوای خود را یکان یکان فایده شود و عکس آن جائز نیست.

قوة غذایه برای موجوداتی که دارای نفس ارضی هستند مانند

**حس لمس از تمام لمس است نسبت بدیگر قوای حیوانی .**

**حواس برای حیوان** بیان مطلب : آمیزش اولیه حیوان از کیفیات ملموس است لازمتر است و اولین

**حسی است که وجود** و مزاج حیوان هم از همین کیفیات است و باختلال این کیفیات

**می یابد** مزاج حیوان فاسد میگردد و چون حس طلیعه و پیشروی

قوای نفس است پس باید که بر اموری که از آنها فساد ترکیب

حیوان لازم آید دلالت کرده و صلاح حیوان را حفظ کند و باید این حس از دیگر

طلائع که بمنفعتی خارج از قوام شخص یا بمضرتی خارج از فساد دلالت می کنند

مقدم باشد .

حس ذائقه اگرچه دلالت بر مطعومات دارد که زندگی حیوان بسته بآن است

ولی باز رواست که حیوان ذائقه را از دست دهد و همچنان باقی بماند و حواس دیگر

اورا بر جلب غذای موافق و اجتناب از مضار راهنمایی کند ولی از حواس دیگر بر نمی

آید که کار حس را انجام دهند مثل اینکه دلالت کنند که هوای مجاور ما باندازه ای گرم



بمتوسطی محسوس اول و بالذات آن واسطه باشد و محسوس ثانی و بالعرض این کیفیات .

لکن دسته‌ای از امور محسوسه مانند تفرق اتصال که بواسطه ضرب پیدا شده که این قبیل محسوس نه حرارت است و نه برودت نه رطوبت و نه یبوست نه ملاست و نه چیز دیگر از این اشیاء شمرده شده و همچنین احساس بلذات لمسی مانند لذت جماع باید درباره این قبیل محسوسات تأمل کرده دید بچه راه لذت را آنها درك می‌کنند و از چه راه بقوه لمس منسوب میشود بخصوص که برخی از حکماء گفته اند که باینجهت لمس می‌شوند که تفرق اتصال در بدن احداث کرده اند با آنکه چنین نیست زیرا حر و بارد از حیثی که مزاج را تغییر میدهند تمام بدن بمساوات آنها درك می‌کند ولی ادراك تفرق اتصال در اجسام مستوی و مشابه نیست .

مامیگوئیم : همینطور که حیوان بامتزاج از عناصر تکنون مییابد همچنین بشر کیب متکنون می‌شود صحت و مرض نیز چنین است که پاره‌ای از آنها منسوب بمزاج می‌گردد و چنانکه پاره‌ای از افراد فساد مزاج مفسد مزاج حیوان است و پاره‌ای از فساد ترکیب حیوان هم مهلك حیوان است و چنانکه لمس حسی است که بیاری آن از چیزیکه باعث فساد مزاج است پرهیز شود همچنین حسی در انسان وجود دارد که از فساد ترکیب بیاری آن پرهیز میشود .

پس ممکن است که بحس لمس تفرق اتصال و مضاد این حالت درك شود یعنی حالتی که بالتیام رومیکنند ادراك کند .

گوئیم هر حال که بابدن مضاد است وقتی که بدن بآن حالت مستحیل و منتقل شد بدن آنرا درك میکند ولی اگر در بدن جاگیر شده و مستقر گشت دیگر بدن آنرا احساس نمیکند و سبب این است که احساس نوعی از انفعال و مقارن بانوعی انفعال است و انفعال بازوال شئی و حصول شئی تحقق مییابد . پس اگر چیزی در بدن مستقر شد دیگر انفعال از آن نمییابد و این سخن که ما گفتیم در مزاجهای درست و نادرست صادق است .

## چه ادیائی قابل لمس هستند

آنچه مشهود است اشیائی که لمس میشود عبارت است از  
حرارت و برودت و رطوبت و بیوست و خشونت و ملاست و  
نقل و خفت اما سختی و سستی و چسبندگی و نرمی بتبع

محسوسات حس میشود.

بنابرین هریک از حرارت و برودت بذاته محسوس میگردد نه برای اینکه در  
آلت حس انفعالی از آنها یافت شده ولی سختی و سستی و خشکی و تری بنا بعقیده  
مشهور بذاته حس نمیشوند بلکه اینطور احساس میشوند که وقتی رطوبت میخواهد  
بجسم نفوذ کند جسم قبول میکند ولی جسم نفوذ بیوست را در خود نمیتواند پذیرد در نتیجه  
عضو حاسه را بیوست جمع کرده و می فشاراند و خشونت هم اینطور است که در اجزاء  
برآمده فشاری احداث میکند و در اجزاء فرورفته امری احداث نمیکند و اگر محسوس  
صاف باشد در حاسه ملاستی ایجاد میکند و چیز سنگین در حاسه کشش بسوی پایین ایجاد  
میکند و چیز سبک عکس العمل چیز سنگین را انجام میدهد.

مابدارندگان عقیده فوق میگوئیم شرط چیزی که محسوس بالذات است این  
نیست که ما آنرا بدون انفعال از ناحیه آن احساس کنیم زیرا چیزی که گرم است مادام  
که تولید حرارت نکند حس نمیشود و در حقیقت کیفیتی که در محسوس است احساس  
نمیکردد بلکه آنچه از محسوس در حاسه احداث شده حس میگردد.

حتی اینکه اگر در حاسه چیزی احداث نشود هرگز محسوس  
نمیکردد و محسوس بالذات آن است که کیفیتی که در خود  
محسوس است بتواند مشابه آنرا در قوه حاسه احداث کند تا آلت  
حاسه بتواند آنرا درك کند و همچنین فشردگی از خشک و زیر

فرق بین محسوس  
بالذات و محسوس  
بالعرض

و احساس صافی و کشش بجهتی معلوم از چیز سنگین و سبک (زیرا که ثقل و خفت دو  
میل هستند و تمدد نیز میل است بجهتی غیر معین) این احوال چون در آلت حس  
احداث گردد موجب احساس می شود بی آنکه برای حس کردن بمیانجی شدن گرمی  
و سردی یا رنگ و طعم و اموردیگرا از محسوسات نیازی باشد که بالنتیجه از لحاظ احتیاج

ولی حال هر حاسه با محسوس خود چنین نیست و نباید گمان کرد که تنه اعصاب حاس است بلکه عصب در حقیقت مؤدی حس لمس است بعضوی که غیر از خود اوست که گوشت باشد و اگر فقط عصب حاس بود آنوقت حاس در گوشت و جلد بدن - یزی پراکنده مانند لیف بود و انسان نمیتوانست با جمیع اجزاء خود حس کند بلکه فقط با اجزاء لیفی حس می کرد و عصبی که در حس لمس است هم مؤدی حس است و هم قابل حس و عصب مجوف چشم فقط مبصر را می رساند لکن خود قبول نمی کند (۱) و قابل چیزی است که مبصر بآن رسیده که عبارت از بر دیه باشد یعنی رطوبت جلیدیه پس آشکار شد که گوشت هم حس میکند و اگر محتاج شد که از جای دیگری اقوه عضو دیگری حس کند آنوقت عصب در اینکار میانجی می شود ولی اگر مبداء حس در خود گوشت بدن پیدا شود آنرا حس می کند چنانکه قلب اینطور است .

و اگر در جسم قلب لیف عصبی منتشر شده بعید نیست برای این باشد که بیاری این لیف حس کند و باصل واحدی محسوس خود را رساند که از این اصل حس بدماغ برسد و از دماغ باعضاء دیگر چنانکه در آینده بیان خواهد شد .

کبد هم مانند قلب است که پراکندگی عرووی لیفی در آن برای این است که قبول حس می کند ولی بغیر خود برساند و نیز ممکن است که برای این در کبد لیف عصبی پراکنده باشد که سازمان آنرا محکمتر و گوشت آنرا سختتر کند و ما این مسائل را در مواقع دیگر در آینده بیان خواهیم کرد .

**خاصیت سوم لمس** یکی دیگر از خواص لمس این است که همه پوستی که بدن را فرا گرفته بتوسط لمس حس است و جزئی از بدن برای اینکار تخصیص نیافته و علت این است که این حس چون طلبیه ایست که واردات بر بدن را ملاحظه می کند که اگر بهر عضوی این واردات برسند در قوام شخص مفسده بزرگی ایجاد میکند از اینرو واجب شد که همه بدن بتوسط لمس حساس گردد و نیز حواس دیگر را اشیاء بی اینکه تماس با آنها یابند از دور حس می کنند پس کفایت میکند که آلت آن یک عضو

۱ - این سینا عصب را دو قسم کرده : اعصاب محسوس یعنی تو بر و اعصاب معنوف یعنی تو خالی و بجز اعصاب چشم بقیه اعصاب محسوس می باشند

زیرا پس از اینکه مزاج ردی و نادرست در کسی جایگیر شد و مزاج اصلی از بین رفت بطوری که مزاج ردی گویا مزاج اصلی او گشته دیگر این مزاج را شخصی احساس نمی کند و همچنین حرارت تب لازم را اگر چه از حرارت تبهای متناوب زیاد تر باشد شخص احساس نمی کند اما اگر مزاج اصلی هنوز موجود بماند شخص می تواند مزاج ردی را که عارض شده احساس کند و چنین مزاجی را در اصطلاح مزاج مختلف نامند و مزاج مستقر را مزاج متفق گویند.

درد و آسودگی از درد نیز از محسوسات لامسه بشمار می روند و در ادراک این دو امر قوه لامسه از دیگر قوا مفارقت می جوید .

بیان مطلب آنکه حواس دیگر را از محسوس خودنه لذت است نه الم و برخی دیگر از حواس لذت و المی را که می یابند یاری یکی از محسوسات است .

**اولین خاصیت لمس** آن حسی که لذت و الم در خود آن نیست چشم است که از رنگ نه ملتذ میشود نه متالم می گردد بلکه نفس در درون تن لذت و

الم میبرد و گوش هم در این کار مانند چشم است پس اگر گوش از آوازی شدید و چشم از رنگی زننده مانند روشنائی آزرده گشت این دو حاسه از حیثی که میشوند و می بینند متالم نگشته اند بلکه از این نظر در دردمند شده اند که دارای لامسه هستند چه ، در قوه لمس آنها الم حسی حادث گشته و بازو ال این درد از آنها لذت لمسی می برند ولی حس شامه و ذائقه هنگامیکه بکیفیتی منفایر یا ملالم با خود متکیف شدند الم یا لذت می برند .

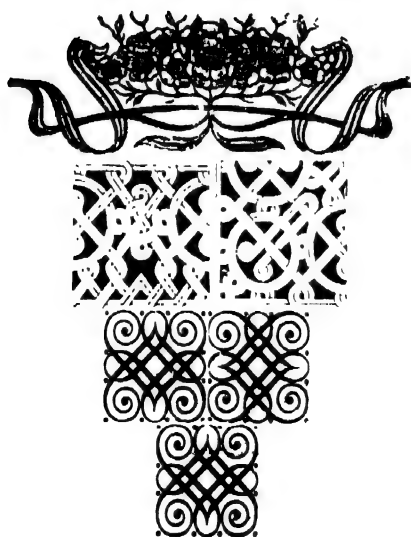
اما حس لمس گاهی از کیفیت ملموسه متالم میشود و یا لذت میبرد و گاهی هم بدون توسط کیفیتی که محسوس اول است لذت و الم می برد و توسط گشتن تفرق اتصال و الیتام نیازی ندارد .

**دوم خاصیت لمس** دیگر از خواص لمس این است که آلت لامسه ای که بدن یاری آن احساس می کند لحم عصبی یا لحم و عصب است که با تماس اشیاء

خارجی حس می کند و اگر چه هیچ متوسطی هم نباشد ناچار با تماس اشیاء خارجی که دارای کیفیاتی هستند مسحتیل می شود و چون استحاله از آنها یافت احساس می کند

هر اندازه مزاج اشیائی که لمس میکند باعتدال نزدیکتر باشد احساس آن لطیف تر خواهد بود و چون آدمی از همه حیوانات باعتدال نزدیکتر است لمس او لطیف تر از لامسه همه حیوانات است و چون حس لمس اولین حس است روانیست که حیوان ارضی (۱) فاقد آن باشد و این حس جز بترکیب معتدلی تکون نمی یابد که تا بتواند میانه اضداد حکم کند پس از اینجا دانسته می شود که بسائط و اشیاء نزدیک با آنرا حس نیست و اشیائی که قریب بسائط هستند حیاتی جز در نمو ندارند و این مقدار که از حس لامسه بحث کردیم کافی بود.

۱ - قدما فلک را نیز حیوان و دارای حیات می دانستند در صفحه دهم این کتاب دیدید یکی از اشکالات بتعریف نفس همین بود که شامل فلک نمی گشت و حیوان ارضی مقابل حیوان مایوی است که فلک باشد



باشد تا چون از محسوس خبر یافت که ضرری بدنبال دارد نفس را آگاه کند که از آن پرهیزد و تن را از جهت آن محسوس برکنار دارد ولی اگر لامسه در همه تن نبود و فقط یک عضو برای آن تعیین شده بود نفس خطر هائی را که بدن رومی آوردند نمیدانست. نزدیکتر بیقین آن است که قوای لمس قوائی متعدد هستند که هر یک از آنها یک تضاد را درک کنند که در نتیجه تضادی که بین سرد و گرم ادراک کرده غیر از قوه ای باشد که تضاد میان سنگین و سبک را مدرک است زیرا ادراک این امور افعال اولیه حس هستند و واجب است که برای هر کدام از آنها قوه ای خاص باشد.

ولی چون این قوا در جمیع آلات بتساوی تقسیم شده این است که همه قوای حس لامسه یک حس تصور میشود چنانکه اگر لامسه و ذائقه در همه بدن منتشر بودند چنانکه در جرم زبان منتشر شده آنوقت مبداء این دورا انسان یک قوه تصور میکرد ولی چون در غیر از زبان در همه یوست بدن این دو حس از هم جدا شده اند اختلاف و دوبر بودن آنها محسوس است و واجب نیست که برای هر یک از قوای لمس آلتی باشد که اختصاص بآن داشته باشد بلکه رواست که یک آلات برای همه مشترک باشد و نیز جائز است که بطور غیر محسوس در همه آلات متقسم باشند

در قوه لامسه اتفاق افتاده است که همان آلات طبیعی بعینه واسطه باشد و بواسطه دیگری محتاج نباشد و چون هر واسطه ای باید کیفیتی را که میرساند خود دادی آن نباشد تا بتواند چیز تازه ای را واسطت کرده و برساند تا احساس گردد و انفعالی هم جراز چیز تازه ای نیست آلت لمس نیز چنین است.

لکن متوسطی که نه گرم است و نه سرد دو قسم می باشد :

۱- یکی آنکه از این دو کیفیت اولاً خود حظی نداشته باشد ب آنکه دارای حظی باشد ولی دارای حد اعتدال آن باشد نه گرم زیاد نه سرد زیاد باشد. ممکن نیست که آلت لمس خالی از این کیفیات باشد زیرا خود مرکب از آنها است پس اینکه می گوئیم از این کیفیات خالی است بسبب مزاج و اعتدال از اطراف این کیفیات خالی شده که تا بتواند مقداری از کیفیات را از اندازه ای که خود دارد خارج است حس کند.

میشود که بلاواسطه حاسه با محسوس تلاقی میکند ولی اگر خود رطوبت قبول طعم کند و متکیف بطعم گردد پس محسوس در حقیقت رطوبت است و علاوه بر اینکه خود آن محسوس است بدون واسطه هم محسوس شده و چون زبان که آلت ذائقه است این رطوبت را احساس کرد بطعم حصول مییابد بنابراین فرض اگر محسوس وارد از خارج را راهی بود که در جرم زبان شناوری کند و بدون معاونت این میانجی سطح زبان را تماس کند باز هم چشیدن انجام می گرفت نه اینکه مانند مبصری باشد که چشم که آلت ابصار است نتواند بی واسطه آنرا ببیند بقسمیکه اگر مبصر آلت بینائی را هم تماس کند باز رؤیت حاصل نشود.

نزدیکتر بیقین این است که این رطوبت لعابی برای تسهیل نفوذ اجزاء در جرم زبان خلق شده باشد و این رطوبت هم بطعم مطعم متکیف شود و هم با آن مخلوط گردد و اگر راهی بود که کاملاً بدون این رطوبت ملامسه با جرم زبان پیدا می شد چشیدن انجام می گرفت و اگر گفته شود پس چرا عفوصت (گس بودن) چشیده می شود با آنکه باعث سدد است (۱) و مانع از نفوذ گوئیم اولاً عفوصت با این رطوبت با جرم زبان مخلوط می گردد سپس اثر خود را که تکثیف در جرم زبان باشد احداث می کند.

### انواع طعوم

مزه هائیرا که ذائقه درک میکند باین قرار است شیرینی، تلخی،

ترشی، قبض، عفوصت، تندی، چربی، بشاعت، تفه (۲) مناسبتر

این است که تفه عدم طعم باشد چنانکه آب و سفیدی تخم مرغ بی طعم هستند اما دیگر طعوم طعوم اصلی نیستند و از این طعوم ترکیب شده اند و نیز برخی از طعوم در حینی که

۱ - سدد مرضی است که در بینی پیدا میشود و مانع شنیدن بو میگردد و هر چه را

که در یکی از مجاری، غذاء و روح بخاری در بدن پیدا شود که منع از وصل غذا و یا دفع

فضول کند سدد گفته میشود و مراد از سدد در اینجا مرضی است که در زبان پیدا می شود و مانع

فرورفتن طعم در جرم زبان است

۲ - بشاعت و تفه بمعنای یوگی می باشد و در کتب عربی بخصوص در کتب تفه درباره

اقوال خنک می گویند لا یغلو عن بشاعة

# فصل چهارم

## در ذائقه و شامه

مرتبه ذائقه پس از مرتبه حس لامسه و در حقیقت تالی آن است و این حس برای این است که بدن را حفظ کند و غذای خوب را برگزیند و در این قسمت به لامسه مشارکت دارد که مذوق بیشتر اوقات به لامسه درک میشود و از حس لمس باین امر متمایز می شود که نفس ملامسه طعم را نمی رساند چنانکه نفس ملامسه چیز گرم حرارت را می رساند بلکه بیک متوسط و میانجی محتاج است که طعم را قبول کرده که خود آن بیمزه باشد و این متوسط رطوبت لعابی است که از آلتی که (مبلعه) زبان کوچک نام دارد برانگیخته میشود و اگر خود این رطوبت لعابی بی طعم باشد طعموم را صحیحاً می رساند و اگر با مزه ای مخلوط باشد چنانکه اشخاص صفرائی لعاب آنها تلخی مخلوط است و در اشخاصی که در معدّه ایشان ترشی است این لعاب بترشی آمیخته است آنوقت هر طعمی را که بآن رسد بطعم خود احواله کرده و تلخ و ترش می کند.

از مسائل شایان تأمل این است که آیا خود رطوبت لعابی متوسط میشود یا بنقسم که اجزاء ذی طعم در آن مخلوط شده و پراکنده میگردند سپس این رطوبت در زبان نفوذ کرده و شناوری می کند و با مخلوط شدن باز بانغات احساس زبان میشود یا اینکه رطوبت با اجزاء مخلوط نمیشود بلکه خود رطوبت با قبول طعم مستحیل میشود و باید در این موضوع امعان نظر کرد.

اگر محسوس اجزائی باشد که با رطوبت مخالط است دیگر نمیتوان گفت که بطور اطلاق رطوبت واسطه است بلکه از برای این واسطه است که وصول جوهر محسوس را که آن جوهر حامل کیفیت است برای حاسه آسان می کند اما احساس برای این واقع



نزدیکتر بیقین این است که حال ادراك بوهما برای انسان مانند حال اشباح و الوان اشیاء باشد برای حیواناتی که چشم صلب دارند زیرا این حیوانات اشباح اجسام را مانند تخیلی غیر محقق ادراك میکنند و مانند شخصی که چشمش ناتوان است از دور ادراك میکنند اما بیشتر حیوانات سخت چشم مانند مورچه در ادراك روائح قوی هستند و سزاوارتر این است که امثال این جانوران نبوئیدن و استنشاق نیازمند نباشد بلکه روائح در هوا خود بآنها میرسد و واسطه بوئیدن جسمی است که خود بوندارد مانند هوا و آب که ایندو جسم حامل رائحه بوئیدنیها هستند .

آبها و ابوه مستحیل  
میشود یا اینکه  
اجزاء جسم دارنده  
جسم متوسط مخلوط شد و شامه رسید ادراك میشود و برخی  
بو بتوسط هوا  
گفته اند که خود متوسط بی آنکه اجزائی از ذی الرائحه بآن  
مخلوط باشد مستحیل میگردد و جمعی گفته اند که خود رائحه  
می آید  
بآلت شامه میرسد بی آنکه اجزائی از جسم ذی الرائحه  
جدا شده باشد یا آنکه متوسط برائحه استحاله یافته باشد و معنای این کلام آنست که  
جسم دارای رائحه در جسمی که رائحه ندارد در حالی که بین آن جسمی بدون بو  
باشد بدون اینکه در این میانجی فعلی کند بواحدت میشود و فقط کار جسم متوسط این  
است که فعل آنرا در جسم عذیم الرائحه تمکین مبدد مثل اینکه در تأدی اصوات والوان  
همین عقیده گفته شده پس سزاوار است که مادر این مطلب بحث کنیم .

برای هر يك از این چند فرقه دلبایست آنرا آنکه میگویند رائحه بواسطه هوای  
سرد و هوای خشك بدماع میرسد اینطور دلیل آورده اند که اگر رائحه برای اینکه  
چیزی از جسم ذی الرائحه تحلیل رود آشکار نشود پس چرا حرارت و چیزیکه حرارت  
را تهییج می کند از قبل مآلاندن و تبخیر و دیگر امور بباعث این میشوند که رائحه  
برانگیخته شود و سرما باعث حبس روائح است پس آشکار شد که رائحه از ذی الرائحه بواسطه  
بخاری که تبخیر میشود بحس شامه میرسد که این بخار با هوا مخلوط گشته و نفوذ میکند

احداث چشیدن می کند موجب لمس نیز میشوند و در نتیجه از کیفیت طعم و از تأثیر لمس يك چیز پیدامی شود که در حس تمیز نمی یابد و چنین طعمی مرکب مانند طعمی بسیط احساس میشود .

و باز نزدیک یقین آن است که یکی از طعوم متوسط دارای طعم و تفریق و گرم کردن زبان باشد که آنرا تندی گویند و یکی دیگر از طعوم موجب خشك کردن و تکثیف جرم زبان باشد و آن عفوصت است (۱) و در کتب طبی طعوم باین قیاس شرح داده شده .

اما شامه - اگرچه وسیله انسان در بوئیدن از حیوانات دیگر در حس شامه و اینکه شامه انسان از شامه دیگر حیوانات نهیتر است این کار از حیوانات دیگر نمی آید و نیز بویهارا با استنشاق بخود نزدیک میکند که حیوانی او را در این کار مشارکت ندارد با همه این احوال انسان بویهارا مادام که در خیال خود با حامل آنها تخیل نکند چنانکه در ملموسات و مضمومات چنین است بطور قوی نمی پذیرد.

بلکه نزدیکتر یقین این است که رسوم و تعریفات روایح نزد انسان بسیار ضعیف باشد و باین جهت است که برای روایح انسان دو لفظ بیشتر ندارد بوی بد و بوی خوب که آنچه را با مزاج او موافق است بوی خوب می نامد و آنچه را که با مزاج او مخالف است بوی بد می گوید چنانکه طعم رانیك و بد میگوید بدون اینکه تصور فصل این روایح را کرده و برای این فصول نامی نهاده باشد.

جهت دوم این است که برای بویها بعلة مشکلاتی که با طعم دارند اسمی مشتق نمیکند و میگوید: بوی شیرینی و بوی ترشی مثل اینکه بویهایی که عادتاً از شیرینی یا ترشی برمیخیزد بشیرینی و ترشی اضافه میشود و با آنها شناخته میگردد .

۱ - عفوصت آن است که هم زبان را جمع کند و هم ناخ کند بدین سبب باغبین آن

چسکل می شود مانند طعم مازو و خود مازو را عفن گویند و در فارسی ظاهراً کس نامیده می شود .

جزء تبخیر میکنیم و در این مکان بگذاریم تا در هر نقطه كوچك از این مکان که اضعاف  
مکان و مسافت اولی است مانند همان رايجه استشمام شود و اگر در این بقاع كوچك  
چیزی از کافور تبخیر شود. مجموع ابخره ای که در جمیع آن بقاع از کافور تحلیل می رود  
باید با مجموع بخاری که در این بقعه ها تبخیر شده مناسب باشد و باید که نقصانی که  
بر کافور می آید مناسب با هم باشد با آنکه چنین نیست. (۱)

پس آشکار شد که استحاله را در این باب مدخلی است.

اما اینکه گفته اند بوی مردار تا صد فرسخ رفت بسیار بعید است زیرا تا يك نسبتی  
میان چیزی که این بوا از آن برخاسته می شود و چیزی که بوی آن میرسد نباشد امر تأدیه  
تحقق نمی یابد اما جسمی که دارای رايجه است بهیچ يك از این نسب محتاج نیست زیرا  
اگر چنین فرض کنید که کافور را بجائی برند که رايجه آن بشمانه میرسد بلکه چنین تصور  
کنید که دفعتاً معدوم شد مانع این است که پس از نیست شدن بوی آن در هوا باقی بماند  
پس سبب حقیقی آن است که یا استحاله در هوا شده یا مبالغه با هوا گشته.

اما حکایت لاشخورها که آن را دلیل برای خود آورده اند جائز است که با دلهای  
قوی روائج و ابخره تحلیل رفته از کشنگان را بمسافت مذکور در بالای جو برده باشد و  
این روائج را حیواناتی که حس آنان از انسان قویتر و در مکانی مرتفع هستند مانند  
لاشخورها احساس کرده باشند.

۱ - بنی ما يك سیر کافور را در محلی میسوزانیم  
و فرض می کنیم که برای تحلیل ذرات آن بوی کافور  
تا يك فرسخ برود ولی اگر این کافور را ده قسمت کنیم  
و در ده محل از این مسافت بگذاریم بوی کافور به مسافتی  
زیادتر از يك فرسخ میرسد و فرض می کنیم حد اقل  
به دو فرسخ برسد و حال آنکه بیشتر هم می رود پس اگر  
استحاله هوا را از مشهورات در این کار مدخلیتی نبود  
باید که نسبت کافورهای تبخیر شده با مسافتات متناسب  
باشد و غل آنکه چنین نیست.

و برای این است که اگر بوییدن سببی را ادامه دهند برای اجزائی که از آن تحلیل  
میرود پلاسیده میشود و آن دسته از حکماء که باستحاله قائل شده اند چنین دلیل میآورند  
که اگر روائحه که محافل را از خود پرمیکند با تحلیل رفتن چیزی از ذی الرائحه باشد  
باید که شئی ذوالرائحه تحلیل رود و وزن و حجمش رو بکاهش بگذارد .

آنانکه می گویند بخود بشامه میرسد دلیل می آورند که نمیتوان گفت که  
بخار از جسم ذی الرائحه تحلیل برود و صد فرسخ بلکه بیشتر سیر کند و ممکن نیست  
حکم کرد که جسمی که دارای رائحه است از آتش در تسخین خود در احاله اجسام شدیدتر  
است با آنکه آتش قوی اطراف خود را تا حدی معین گرم میکند و اگر این حرارت  
باندازه پرتاب یک تیر برسد کاری بزرگ انجام داده و حال آنکه مامی بینیم روائح ببلاد  
دور دست میرسد پس شك نمیماند که وصول آن برای بخساری که انتشار یافته یا  
استحاله ای که شیوع پیدا کرده نیست چنانکه از بلاد یونانیان تا بلادی که لاشخور در  
آنجاست مسافتی بسیار است نزدیک بصد فرسخ و در یکی از جنگها که دریونان روی داد  
لاشخورها بسوی مردارها حرکت کردند و هیچ راهنمایی جز بوی مردارها نداشته اند  
پس رائحه مسافتی پیموده که روانیست گوئیم انجره یا استحالات هوا با آنجا رسیده .

### عقیده ابن سینا در حقیقت بو

ما مگوئیم جائز است مسموم خود بخار باشد و جائز است که هوا  
استحاله بمسموم یافته و هوادارای بو شده باشد آنوقت حکم هوا حکم  
بخار میشود و هر چیزی که دارای اجزاء لطیف باشد صلاحیت  
دارد که بآلت شامه رسیده نفوذ در آن کرده و با آن ملاقات کند خواه بخار باشد یا  
هوائی که استحاله بر رائحه یافته باشد و بالتبجه آلت شامه آنرا حس میکند و این مطلب را  
هم دانستید که هر متوسطی باستحاله اثر خور را بآن میرساند و اگر محسوس بتواند که  
حاسه را ملاقات کند حس آنرا درمییابد .

از اموری که دلالت دارد که استحاله را در این باب مدخل است یکی این است  
که ما کافوری را تبخیر میکنیم . تا تمام شود پس رائحه آن منتشر شده و تا مسافتی میرود  
که ممکن است این رائحه باضعاف این مسافت برود بدینطور که ما این کافور را جزء

# فصل پنجم

## در حسی شنوایی

چون مادر حسی لامسه و ذائقه و شامه گفتگو کردیم سزاوار آن است که در امر شنوایی هم بحث کنیم .

بحث در شنوایی مقتضی بحث در امر صوت و شناسایی ماهیت صوت است و چون خواهیم در امر صوت بحث کنیم مناسب است که از صدا ( بازگشت صوت ) هم گفتگو کنیم .

گوئیم : صوت امری قائم بذات نیست که مانند سپیدی و سیاهی و شکل دارای وجودی پایدار باشد که بتوان برای آن امتدادی وجودی تصور کرد که این امتداد را ابتداء زمانی نبوده چنانکه در غیر صوت این فرض جائز است بلکه آنچه از امر صوت دانسته شده این است که صوت حقیقتی میباشد که بسبب کمیدن یا گویندن حادث می شود.

در شناختن  
حقیقت صوت

گویندن مثل اینکه سفگی یا چوبی را بگویند که در این هنگام صوت حادث میشود و کمیدن مثل اینکه چوبی را که شکافته بخوانند از طول جدایش سازند .  
باهر گویندن صوت احداث نمیشود مثلاً اگر جسمی را مانند پشم آهسته بگویند البته صوت پیدا نمیشود بلکه ناگزیر است که جسمی را که میکوبند مقاومت داشته باشد و همچنین برای پیدایش صوت لازم است که آن جسمی را که بجسم دیگر میکوبند سخت کوبیده شود و اگر این دو شرط جمع شد البته صوت احساس می گردد و همچنین اگر چیزی را آهسته آهسته پاره کنند و آن چیز سختی و صلابت نداشته باشد برای اینگونه کمیدن البته صدائی نخواهد بود .

این مطلب را میدانیم که روائع اگرچه بحیوانات بیشتر و زیاده تر از انسان میرسد نیز جائز است که حیوانات مبصرات را از مسافت بعیده ببینند بدینطور که در جو حلقه بزنند و چشم آنها از راههای دور مبصر خود را به بیند بقسمی که ارتفاع آنسان اضعاف ارتفاع قله کوههای بلند باشد و ما خود دیده ایم که کرکسها در بالای کوه باندی حلقه زده بودند و ارتفاع آنها دو برابر ارتفاع آن کوه بود و قله این کوهها از شش تا هفت فرسخ دیده می شد و نسبت ارتفاع با ارتفاع مانند نسبت بعد رانی با بعد مرئی نسبت و در قسمت هندسه این کتاب نزدی خواهید دانست که نسب در ابعاد که از آن ابعاد دیده میشود از ابعاد دیگر بزرگتر بمظنر میرسد (۱)

پس دور نیست که لاشخورها در جو بالا رفته باشند بطوریکه بعد این مسافت بر آنها کشف شده باشد و مردارها را دیده باشند و اگر بعید بنظر برسد که چگونه اشباح این مردارها بآنها میرسد رسیدن بوی مردگان که در تأدیه ضعیف تر است اولی بانکار خواهد بود و همینطور که هر حیوان بحرکت دادن بلك برای دیدن نیازمند نیست همچنین هر حیوان برای آنکه ببوید باستشاق نیازمند نمی باشد و بیشتر حیوانات را بو بی آنکه ببوید خود نزد آنها می آید

---

۱ - یعنی اگر مرئی ما در نقطه ای از سطح باشد و ما بر فراز مناره ای برویم و مسافت مابین جایگاه ما و مرئی صدمتر باشد لازم نمی آید که اگر ما این مناره را صدمتر دیگر ارتفاع بدهیم و بیننده بر فراز آن بایستند افت بین رانی و مرئی دو بست متر بشود پس نسبت ارتفاع با ارتفاع مانند نسبت مرئی بمرئی نیست بلکه هر اندازه ارتفاع بیشتر باشد بعد مرئی کمتر است و در هر اندازه ارتفاع کمتر باشد بعد مرئی بیشتر است

بسیار اتفاق افتاده که اگر بخواهند قسلاص محکم را ویران کنند بکمک بوقها اینکار را انجام میدهند .

حس لمس چنانکه پس از این اشاره شد از حرکت تموجی از حیث آنکه حرکت میباشد منفعل می شود با آنکه صوت را حس نمیکند و اگر هم حس کند که چیزی حرکت است از آن نخواهد فهمید که این شئی صوت است پس اگر حقیقت صوت حرکت بود نه امری که از این حرکت پیدا می شود و لازمه آن است لازم می آمد که چون بدانیم صوتی وجود دارد بدانیم حرکتی وجود دارد با آنکه چنین نیست زیرا شئی واحد نوعی ممکن نیست که هم معلوم باشد و هم مجهول مگر از دور و در دو حالت پس از همان جهت که در ماهیت و نوعیت خود حرکت است از همان جهت صوت نیست پس صوت عارضی است که از حرکت موصوفه لازم میاید و پیرو آن است و چون تموج از هوا و آب بصماخ برسد در آنجا به وراخی است که هوادر آن است این هوا از تموج مذکور متموج می شود و در پشت صماخ چیزی است مانند دیوار که عصب حاسه در آن گسترده شده در آن هنگام این اعصاب صوت را احساس میکند .

از جمله مسائلی که بحث در حقیقت صوت را مشکل می کند  
**آیا صوت وجود خارجی دارد یا آنکه تابع حرکت است**  
این است که آیا خود صوت چیزی است که در خارج موجود و از خارج حرکت و مقارن آن است یا اینکه صوت از حیثی که صوت است وقتی گوش بآن متأثر شد وجود می یابد .

ممکن است کسی اشکال کند که صوت را وجود خارجی نیست و چون هوایی که تموج یافته با حس ملامسه کرد بلکه هر چیزی که بتواند این موضع را لمس کند صوتی در این موضع احداث میکند پس آیا این صوتی که حادث شده از تموج هوایی که در صماخ است حادث شده و یا اینکه از نفس مماسه پیدا گشته .

جواب این اشکال دشوار است زیرا شخصی که وجود خارجی صوت را منکر است اشکالی که بمادر کیفیات محسوسه دیگر لازم می آید براو لازم نمی آید این شخص میتواند که برای صوت تموج را علت بداند آنوقت نسبت تموج بصوت نسبت

کوبیدن از حیث اینکه کوبیدن است و کندن با کندن از نظر اینکه کندن است اختلاف ندارد زیرا حقیقت کوبیدن این است که چیزی با چیز دیگر تماس یابد و ماهیت کندن آن است که دو چیز را از هم جدا سازند ولیکن طریقه تماس گرفتن دو جسم یا از هم کندن آنها بسرعت و قوت اختلاف مییابد.

هر چیزی که میخواهد با چیز دیگر تماس یابد واجب است که مکان جسمی دیگر را برای خود تملک کند و هر چیزی هم که کوبیده میشود جای آنرا برای خود بساز میکند و چیزی که این حرکات در آن است ناچار حقیقتی رطب و سیال می باشد که هوایا آب باشد پس با هر کوبیدن و کندن برای هوا و آنچه جانشین هوا است حرکت پیدا می شود و این حرکت یا بطور آهسته و رفق است یا دفعه‌تاً بطور تموج و کشیدن بزور می باشد.

**صوت بدون احداث  
حرکت وجود  
نمی یابد**

ما در پیدایش صوت از وجود امری ناگزیریم و آن عبارت از حرکت قوی از هوا یا از جانشین هوا است پس واجب است بدانیم که آیا صوت خود این کوبیدن و کندن است یا اینکه صوت حرکتی است از کوبیدن و کندن پیدا می شود سپس بر هوا عارض می گردد.

کوبیدن و کندن را حس بکمک رنگ احساس می کند و هیچ قسم از اصوات بتوسط رنگ دیده نمی شود پس دانسته شد که کوبیدن و کندن صوت نیستند بلکه سبب صوت میباشند.

**جمعی از حکماء  
صوت را حقیقتی غیر  
از حرکت نمی دانند**

اما در امر حرکت شك است و چنین گمان شده که نفس تموج هوا صوت است یا اینکه چنین نیست زیرا جنس حرکت با دیگر حواس اگر چه بیاری محسوسات دیگر باشد احساس می گردد و تموجی که موجب پیدایش صوت است گاهی احساس میشود

بقسمی که موجب رنج و آلم می شود چنانکه صدای رعد برخی از اوقات کوهها را از هم پراکنده میکند و بسا روی میدهد که بهر حیوانی اصابت کند آنرا نابود می کند و



صوتی شنید بدانند که تموجی هم وجود دارد و اگر تموج بلمس احساس شود اشکالی را که ما وارد ساختیم رو می آورد پس واجب نیست که در شنیدن صوت تموج هم احساس گردد .

اکنون باید نظر کرد که دیگر چه توالی فاسدی لازم می آید .

گوئیم : همینطور که صوت شنیده می شود جهتی هم برای آن شنیده میگردد و بیرون از آن نیست که یا جهت برای این شنیده میشود که وجود صوت و مبداء صوت در آن جهت بوده و از آن جهت بگوش رسیده یا اینکه برای این شنیده میشود که حامل و ناقل صوت که صوت را بگوش میرساند که پیش از آن در گوش صوتی نبوده بعد از آنکه صوت را بگوش اتصال داد و احداث کرد چون صوت از آن جهت آمده و مصادمه از آن جهت بگوش وارد شده از اینرو متخیل میگردد که از آنسو آمده و یا از برای هر دو علت است .

اگر تنها حامل و ناقل صوت محسوس باشد معنای این مطلب آن خواهد بود که خود ناقل و حامل محسوس خواهد بود پس وقتی که انسان بآن احساس شعور نیابد چگونه بجهت مبداء این احساس شاعر خواهد بود و لازم می آید که در وقت ادراك جهت صوت تموج هوا نیز احساس شود با اینکه ما گفتیم لزومی ندارد اگر برای این باشد که جهت و صوت هر دو باهم احساس میشوند باز این محال لازم می آید که صوت لازمه تموج است .

پس تنها این فرض باقی ماند که صوت در آن جهت تولید یافته و از آنجا بگوش رسیده و اگر اینطور بود که صوت فقط در گوش حادث میشد و وجود خارجی نداشت آنوقت فرقی نمی یافت که سبب آن در راست باشد یا چپ بخصوص که سبب صوت ابتدا احساس نمیشود و مکانی که صوت در آن پیدا میشود مانند خود سبب مؤثر در صوت است و بر این فرض لازم می آید که جهت صوت درك نگردد .

زیرا وقتی جهت صوت درك میگردد که بگوش برسد پس خود صوت که معلول

کیفیتی است که در انگین است بتأثیری که از این کیفیت در حاسه یافت می شود ولیکن میان این دو خاصیت اختلافی موجود است زیرا اثری که از انگین در حاسه و از آتش در حاسه پیدا می شود از همان حقیقت و همان جنسی است که در خود این دو چیز موجود است باین علت که چیزی را که سبب حرارت است اگر حس کننده آنرا مدتی در حاسه نگاهداشت حاسه را گرم می کند ولی صوت و موج اینطور نیستند زیرا صوت يك حقیقت است و موج حقیقت دیگر و موج بسآلت دیگری جز سامعه احساس می گردد ولی صوت جز با سامعه احساس نمیشود و لازم نیست که هر چه اثری ببخشد خود آنهم فی نفسه دارای آن اثر باشد پس بر ما واجب است که جواب اشکال مذکور را در این مبحث بدانیم.

**جواب اشکال مذکور** گوئیم: از اموری که بمسأله کمک میکند که عارض مسموع خود دارای وجود خارجی است این است که اگر این عارض

در خارج از گوش نباشد و در صماخ حادث گردد بیرون از دو صورت خارج نخواهد بود یا موج هوا از حیث اینکه موج است بآلت سمع احساس میشود یا اینکه احساس نمی شود.

اگر موج هوا بسمع احساس می شد (همیگوئیم بحس لمس آلت سامعه از حیثی که موج است) آنوقت آیا گوش اولاً این موج را احساس میکرد یا اینکه بتوسط صوت احساسی می کرد.

اگر اولاً گوش موج را احساس می کرد و محسوس اول در گوش صوت باشد که در این شک نیست آنوقت موج از حیثی که موج است صوت خواهد بود و ما این فرض را باطل کردیم.

و اگر حاسه سمع موج را بواسطه صوت احساس میکرد آنوقت هر کس صوتی میشنید میدانست که موجی هم وجود دارد چنانکه هر کس رنگ مربع و مربع را بتوسط این رنگ به بیند خواهد دانست که مربعی وجود دارد ولی اینطور نیست که هر کس

عصیان میکند و در مقابل تازیانه مقاومت می‌ورزد.

هوانیز چنین است و جائز است که يك قسمت از هوا مقاومت کند و يك قسمت دیگر در میان این قسمت که کوبیده میشود و میان آنچه کوبنده است فشرده شود بلکه رواست که هوا سه جزء گردد يك جزء کوبنده شد مانند باد و يك جزء مقاومت کند و يك جزء هم در میان دو جزء فشرده شود مانند هبت تموج و شکل آن علت اول برای احداث این تموج نیست بلکه صلابت و نکات معین بر مقاومت میباشد و علت اولیه همان مقاومت تنهاست

پس صوت از تموج جسم تر و سبب که میان دو جسمی که بهم اصطکاک میکند و مقاومت میکند از حیثی که دارای این وصفند حاصل میشود

همینطور که آب و هوا و فلک در این امر شریک هستند که اداء رنك میکنند و اسم این طبیعت مشترك شفافیت است هم چنین آب و هوا در این معنی مشترك اند که صوت در این دو پیدا میشود و مایلین معنی را قبول تموج نام می‌نیم و قبول تموج برای این نیست که آب و هوا متوسط شده اند چنانکه شفافیت برای این نیست که آب و هوا متوسط گشته اند

نزدیکتر یقین آن است که آب و هوا از این جهت که بو و مزه را میرسانند دارای اسمی باشند که در لغت برای آن لفظی خاص وضع نشده و اگر بخواهیم برای رطوبتی که طعم را میرساند لغتی بیابیم کلمه عذوبت «گوارائی» مناسب است ولی برای آنچه که خوبتر رائحه را برساند لفظی وضع نگشته.

حقیقت صدا  
(بازگشت صوت)  
چيست  
علت پیدایش صدا تموج است و چون چیز هائی مانند کوه و دیوار به این تموج مقاومت کند و نگذارد بیشتر رود در این هنگام میان این تموج که بدیوار یا کوه حرکت کرده و آنچه این تموج بر آن کوبیده میشود هوائی که فشرده می‌گردد این تموج را بعقب برمی‌گرداند در نتیجه شکل آن شکل همان تموج اولیه خواهد بود چنانکه کرمی که بدیوار می‌خورد

این سبب است البته درك نخواهد شد .

پس آشکار شد که صوت را وجود خارجی میباشد وئی نه همینطور که بالفعل شنیده میشود بلکه از اینجهت که بالقوه مسموع است و امری است مانند تموج و ثابت شده صوت غیر از تموج است .

گوئیم در هر کوبیدن دو حرکت است حرکتی که قبل از آن تولید میشود و حرکتی که تابع کوبیدن است اما حرکتی که قبل از کوبیدن است گاهی تنها از جسمی که منتقل و منتهی بجسم دوم میشود احساس میگردد و گاهی از هردو پس ناچار است که یکی از این دو جسم در مقابل دیگری یا هردو باهم مقاومت نمایند و اگر یکی از این دو در همان اوان تماس یابد زمان کمی که تماس نموده و مفارقت بسته کنار رود آنوقت صوت وجود نخواهد داشت .

جسمی که کوبنده است و جسمی که کوبیده میشود هردو باهم موجد صوت می باشد لکن از این دو جسم آنکه سخت تر و مقاومتر باشد بیشتر است بهره اش در پیدایش صوت بیشتر است .

اما حرکت دوم این است که هوا بسختی در میان کوبنده و کوبیده شده فشرده میگردد و هر اندازه سختی کوبنده و کوبیده شده زیادتر باشد بر شدت فشردن افزوده میشود و صاف بودن جسم بر فشرده شدن هوا در این میانه کمک میکند زیرا هوا در سوراخهای جسم صاف فرو نمی رود و کاملاً فشرده میشود و بسیار اتفاق می افتد که جسم کوبیده شده در منتهای تری و نرمی است لکن اگر بزور خواهند بر آن حمله کنند و هوای متوسط را مجبور به نفوذ نمایند و یا مجبور بفشرده شدن در آن کنند این جسم مانع میشود و اگر بخواهند سریعاً آنرا از هم پاره کنند مقاومت میکند و از مقابل آن هوای متوسط بکنار نمی رود بلکه با جسم کوبنده مقاومت میکند و این مطلب وقتی برای شما معلوم میشود که تازیانه ای را بر می در آب بکشید و در این حال میتوانید آنرا از آب بیرون آورده و آب را بیاری آن پاره کنید لکن اگر شتاب ورزید آب از پاره شدن

می کرد همچنین نیروی شنوایی تضاد را که میان آواز ثقیل و حاد و میان صوت  
آهسته و بلند است درك می کند پس چرا فوه سامعه را هم قوائی متعدد ندانستید .  
پاسخ اشكال آن است كه محسوس نخستین برای گوش صوت است و این اموری  
را كه گفتید اعراضی است كه محسوس اول گوش را عروض یافته اما در حس لمس هريك  
از مضادات بذاته ادراك می شوند نه بسبب عارض دیگر .  
این اندازه كه در امر صوت و حس سامعه بحث كردیم كافی است .



بعقب برمی گردد و در این موقع صوتی پیدامی شود که صدا موسوم است و مادر پیش بیان کردیم که سبب چیست این کره بدیوار زده شده برمی گردد و همان امر برای بعقب برگشتن هوا نیز سبب است .

نزدیکتر یقین آن است که برای هر صوتی صدائی است ولی شنیده نمی شود چنانکه برای هر ضوئ عکس است .

علت اینکه در خانه ها صدا شنیده نمیشود این است که مسافت میان صوت و صوت منعکس نزدیک است و باین جهت در دو زمان متباین شنیده می گردد بلکه صوت و صدای آن در یک زمان و با هم شنیده می شود هر چند صدا پس از صوت پدید می آید ولی اگر صوت منعکس دور باشد زمان، میانه دو صوت بطور محسوس جدائی می اندازد .

اگر جسمی که صوت بر آن می خورد سخت و صاف باشد برای اینکه در برگشت قوتی خاص یافته انعکاس صوت چندین مرتبه شنیده می شود و باین علت زمان بسیاری باقی می ماند .

چنانکه در گرمابه ها اینطور است و بهمین علت است که آواز خواننده در صحرای آواز اودر زیر سقف ضعیفتر است زیرا صدای صوت با خود صوت زمانا یکی شده و متضاعف و نیرومند گشته اند .

باید دانست که موج حرکت انتقالی از یک هوا بخصوص نیست بلکه مانند موج آب است که بتداول از حرکات حادثه یا از سکون پس از سکون دیگر حادث می شود و این موج موجد صوت بسیار سریع است ولی اصطلاح شدیدی ندارد .

ممكن است کسی بهما اشكال کند که چنانکه شما در امر امس شك کرده و قهقاری امسی را فوای بسیاری دانستید و علت هم آن بود که امس امور منضاد را درك

بهم عقل ندارند با آنکه از روی شهوت در پی چیز شیرینی میروند پس اگر صورت فلان چیز شیرین در نیروی خیال آنها نباشد هرگز با دیدن آن باین اندیشه نمیشوند که باید آنرا خورد چنانکه در پیش ما اگر صورت شخص سفید پوستی که خواننده است نماید ماهرگز با شنیدن آواز آن نخواهیم دانست که خواننده همین شخص سفید پوست بود و بالعکس و اگر برای حیوان قوه‌ای نباشد که صور محسوسات در آن جمع گردد زندگی برای او سخت خواهد شد و دیگر بومیدن و شکل دلالیت بر طعم نخواهد کرد و صورت چوب حیوان را بیاد درد و الم نخواهد انداخت که از چوب بگریزد پس ناچار برای این صور در بطن حیوان مجمع واحدی است که همه در آن جمع و انباشته می‌گردد .

مادامی داریم که برای این قوه غیر از حواس ظاهر جداگانه آلتی است .

دلیل اول - گاهی برای مامتغیل می‌گردد که هر چیزی بدور  
**دلائل مابوجود**  
**حس مشترک**  
 خود می‌چرخد بایددید که آیا این دوار و گردش عارض  
 مرئیات شده یعنی مرئیات هستند که می‌چرخند یا اینکه آلتی

که با آن رؤیت نمیشود گرفتار دوار شده و چون مسلم است که مرئیات نمی‌چرخند  
 باید گفت آلتی که با آن ابصار انجام میشود بدوار مبتلا گشته .

دوار جز برب حرکت بخار در دماغ و روحی که در آن است نخواهد بود  
 و روح را این حالت عارض می‌گردد که بچرخد پس در نتیجه قوه مرئیهای را که در  
 دماغ است امری عارض میشود که ما در پیش از اثبات آن آسوده گشتیم و باین  
 سبب است که چون انسان بچیزی که زیاد می‌چرخد نگاه کند گرفتار دوار میشود و  
 چنانکه در پیش دانستیم دوار بسبب روحی که در جزئی از چشم است با روحی که در  
 آن ریخته شده نیست .

دلیل دوم - انسان نقطه‌ای را که بشتاب حرکت میکند خط مستقیم یا مستدیر  
 نمی‌بیند چنانکه این مطلب در پیش گذشت .

# مقاله چهارم

## در حواس باطنه

### فصل اول

در این فصل بطور کلی در حواس باطنه ای که برای حیوان است گفتگو می کنیم .

حسی که در میان حواس باطنه بحس مشترك معروف است غیر از آن است که برخی میگویند برای محسوسات مشترك حس مشتركی است .

**تعریف حس مشترك** مراد از حس مشترك قوه ایست که همه محسوسات در آن وارد میشوند . زیرا اگر قوه ای جداگانه نبود که شئی ملون و ملموس

را درك کند برای مامیسر نمی شد که این دو چیز را از هم تمیز داده و بگوئیم این آن نیست و بفرض اینکه تمیز میان دو چیز برای عقل باشد عقل باید این دو چیز را با هم بیابد تا بتواند میان آنها تمیز دهد .

بیان مطلب آنکه صورت از حیثی که از محسوس رسیده عقل آنرا درك نمی کند چنانکه پس از این بیان خواهیم کرد باینکه مابین دو صورت تمیز می دهیم . پس باید این صور محسوسه در نیروئی تمیز دهنده اجتماع کنند اعم از اینکه این نیرو خود عقل باشد یا قوه ای دیگر و چون بشرحی که در فصول آتی خواهد آمد محال است که در خود عقل باشد پس این صورتها در نیروی دیگری جمع میگردد (۱)

---

۱ - چون عقل جزئیات را درك نمیکند



حفظ کند و چون صورت محسوس را قوه‌ای دیگر که مصوره و خیال نام دارد حفظ میکند و این قوه خود نمیتواند حکم کند بلکه تنها حافظ صور است و حال آنکه حس مشترك و دیگر حواس ظاهره نوعی حاکمیت دارند و حکم میکند که این متحرك سیاه است و فلان چیز سرخ آتش است ولی این نیرو که حافظ است هیچ حکمی ندارد مگر اینکه فقط چنین صورتی در آن است.

دلیل دیگر اینکه مایقین میدانیم در طبیعت ما است که پاره‌ای از محسوسات را با پاره‌ای دیگر ترکیب کنیم و برخی را از برخی دیگر بخلاف آنچه که آنرا از خارج یافته‌ایم تفکیک و تحلیل نموده و از هم جدا سازیم بی آنکه بوجود یالا وجود آن تصدیق کنیم پس باید در ما قوه‌ای باشد که این کارها بیاری آن انجام یابد و این همان قوه است که چون عقل آنرا استعمال کرد متفکره نام دارد و چون نیروی حیوانی آنرا بکار بست متخیله نامیده میشود.

دلیل دیگر آنکه مادر محسوسات پاره‌ای از معانی حکم میکنیم که آنها را حس نمینماییم و این صور یا در طبایع خود البته محسوس نیستند یا اینکه اگر هم محسوس باشند مادر وقت حکم کردن آنرا حس نمیکشیم.

اما آن دسته از معانی که محسوس نیستند مانند عداوت و منافرتی که گوسفند از گرك درك میداند و با جمله جمیع معانی که طبایع از آن متنفر است یا مانند موافقتی که گوسفند در صاحب خود درك مینماید و آن معانی که او را با همجنس خود انس میدهد و نفس حیوان است که این امور را درك میکند و حس او را به چیزی از این امور دلالت نمینماید پس نتیجه میشود که قوه‌ای که حیوان با آن ادراك میکند قوه دیگری است که ما آنرا وهم نام میگذاریم.

اما آنچه را که محسوس است و با این همه عاجز دردی را به بینیم و حکم کنیم که این چیز عسل است و شیرین میباشد و حکم دردن باینکه این چیز درد عسل است قوه حاسه بحس نیلوروه و چنین حکمی از جنس محسوسات نیست اگرچه اجزاء آن از

دلیل سوم - گاهی نزد انسان اشباحی دروغین و غیر واقعی مجسم میگردد و یا اینکه آوازهائی از این قبیل بگوش او منخورد و این حالات وقتی صورت میگردد که آلات این محسوسات فاسد شده یا اینکه شخص چشم خود را به بند و نظیر آن تخیلاتی است که در خواب مجسم میگردد و علت تجسم این تخیلات یا آن است که صورت درخزانه حافظ صور مرتسم میگردد ولی این فرض درست نیست زیرا اگر چنین بود باید هرچه در آن مخزون است برای نفس منخیل گردد و اختصاص پاره‌ای دون پاره دیگر نداشته باشد که فقط دسته‌ای از این صور مرئی یا مسموع گردد یا برای نفس در قوه دیگری این صور متخیل گشته و این قوه هم با حس ظاهر است یا حس باطن و چون حس ظاهر در خواب تعطیل میشود پس باید در حس باطن باشد چه بسا اتفاق می‌افتد که شخصی که الوان را تخیل میکند کور باشد و فقط این فرض باقی میماند که در حس باطن باشد و در هیچیک از حواس باطنه هم نمیتواند مرتسم گردد مگر حسی که برای حواس ظاهر مبداء است و این همان قوه است که اگر نیروی وهم بر آن چیره شده و خواست صوری را که درخزانه است بر آن عرضه دارد بیماری این قوه این کار را انجام میدهد هر چند که در بیداری باشد و این قوه است که حس مشترك نام دارد و مرکز حواس است و شعبه‌های قوا از این نیرو منشعب گشته و حواس محسوسات خود را با آن تأدیه میکنند و در حقیقت قوه‌ای که حس میکند همین قوه است لکن آنچه را که این نیرو درک کرده قوه‌ای دیگر که خیال نام دارد نگاه میدارد و حس مشترك مصوره و متخیله نامیده میگردد و گاهی اصطلاحاً میان خیال و متخیله فرق میگذارند و ما از این دسته هستیم.

**فرق میان حس مشترك و خیال و ذکر دلائل** صورتی که در حس مشترك است با حس مشترك و خیال رویهم رفته مثل این است که يك چیزند و خیال و حس مشترك تقریباً **آن** باهم فرق ندارند و موضوعاً و صورتاً يك چیزند.

بیان مطلب آنکه حس مشترك که قبول صورت میکند میتواند صورت را هم

شده صور آن است مشغول مشاهده است و چون صورتی بر او عرضه گشت که معنای گم گشته ای را با آن صورت ادراك کرده بود فی الفور معنی بر او آشکار می گردد و مانند این است که از خارج این معنی بر آن وارد گشته وقوه حافظه آن معنی را از خارج ثابت نگاه داشته و عمل فوق یاد آمدن نامیده می گردد .

بسا اتفاق می افتد که نیروی متذکره از معنی بصورت میرود در نتیجه چیز یاد آمده بخزانة حفظ نسبتی نیافته بلکه بخزانة خیال نسبت پیدا کرده و عود چیز فراموش شده یا از طریق عود باین معانی است که در حفظ است تا اینکه معنی بلوح صوت برده شود و ثانیاً نسبتی بخیال یابد یا اینکه بحس رجوع می شود .

مثال اول - نسبت معنایی را بصورتی فراموش کردید که سابقاً این نسبت را می دانستید چه بود برای یاد آمدن این نسبت در فعلی که از آن شئی می آید تأمل کنید که چه بود همینکه یافتید که چه طعم و چه شکلی و چه رنگی با آن فعل تناسب داشت نسبت را بر آن فعل واقع می کنید و گم گشته خود را می یابید و نسبت آن معنی بصورت خیال حاصل می شود و دیگر نسبت بدرد نمی خورد و نسبت را بقوه ذاکره عود می دهید زیرا خزانه فعل که از سنخ معانی بود قوه ذاکره می باشد و اگر از این جهت هم بر شما مشکل شد و گم گشته وضوح نیافت و حس صورت شئی را بر شما عود داد صورت در خیال ثابت می شود و نسبت در معانی که در حافظه محفوظ است استقرار می یابد .

این قوه بین صورت و صورت و صورت و معنی و بین معنی و معنی ترکیب می کند و می توان گفت که این قوه موضوعاً قوه وهمیه شده ولی نه از نظری که حکم می کند بلکه از این حیث که عملی می نماید که منجر بحکم شود و بدین سبب جایگاه قوه وهمیه میانه دماغ است که بخزانة صورت و معنی متصل باشد .

نزدیکتر بحقیقت آن است که قوه وهمیه همان قوه متذکره و متخیله و متفکره باشد و این قوه حاکم هم باشد یعنی بذاته حاکم باشد و بحرکات و افعالی که دارد

جنس محسوس باشد و در همان حال هم آنرا درك نمی‌کند و حکمیرا که برای صورت  
میکنیم بساروی می‌دهد که خود غلط است پس این حکم برای قوه مذکوره است در  
انسان و هم را احکام خاصی است که از جمله این است که نفس را حمل بر این می‌کند  
وجود اشیائی را که متخیل نمی‌گردد و ارتسام در آن نمی‌یابد منع کند و نگذارد نفس  
باین اشیاء تصدیق کند .

ناچار قوه و هم در ما موجود است و قوه رئیسه که در حیوان حاکم است و ای  
نه بطور حکم فصلی که از خصائص عقل است باین قوه است و حکم این قوه تخیلی  
است و بصورت محسوسه و بجزئیت مقرون است و بیشتر افعال حیوان از این قوه  
صادر می‌گردد .

عادت بر این جاری شده که مدرك حس مشترك را صورت و مدرك و هم راه معنی  
نام نهند و از برای هر يك از این دو خزانه است و خزانه حس مشترك قوه خیالی است  
و جایگاهش قسمت جلوی دماغ است و باین علت است که چون آفتی باین قسمت رسد  
دیگر انسان نمیتواند از حس مشترك بهره‌مند گردد و در نتیجه یا صوری  
را تخیل می‌کند که وجود ندارند یا ثابت نگاهداشتهن صورت موجود برای او  
دشوار میشود .

خزانه مدرك معنی نیروئی است که حافظه نام دارد و جای این قوه در قسمت  
اخیر دماغ است و باین سبب است که چون آفتی باین قسمت رسید قوه حافظه  
فاسد می‌گردد .

این قوه متذکره نیز گفته می‌شود و از جهت توانائی آن بر حفظ مدركات خویش  
حافظه نامیده می‌شود و از لحاظ اینکه دارای استعدادی است که سربعا صور زائل  
شده را برمی‌گرداند متذکره خوانده می‌شود

برای برگرداندن صور زائل شده قوه واهمه بیاری بیرونی مخیله یحیات صور  
موجود در خیال را تجسس می‌کند و مثل این است که اموری را که این صورت که

## فصل دوم

در افعال قوه مصوره و مفکره که از حواس باطنه محسوبند و در این فصل در خواب و بیداری و رؤیاء راست و دروغ و در پاره‌ای از خواص نبوت گفتگو میشود.

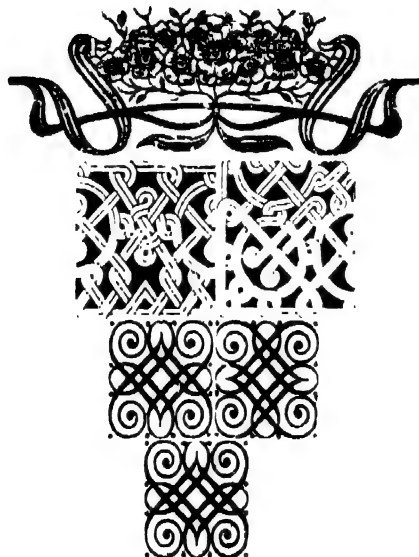
قبلا باید مقصود از قوه مصوره را بیان نمود

گوئیم: قوه مصوره که خیال نام دارد آخرین محلی است  
**تعریف قوه مصوره** که صورت محسوسات در آن استقرار می‌یابد و روی آن که بسوی محسوسات است حس مشترك است.

حس مشترك آنچه را که حواس ظاهره بآن رسانیده‌اند برای نگاهداشتن بقوه مصوره می‌رساند و قوه مصوره هم آن صور را حفظ میکند و هم نگاه میدارد.

گاهی قوه مصوره اشیائی را که از حس ظاهر مأخوذ نیستند مخزون و محفوظ میدارد زیرا نیروی مفکره گاهی در صوری که در قوه مصوره است از راه ترکیب و تحلیل تصرف میکند چه، این صور برای قوه مفکره موضوع هستند چون صورتی از صور را ترکیب یا تفصیل کرد امکان دارد که آن را در خود قوه مصوره حفظ نماید و قوه مصوره برای این صورت از نظر اینکه صورت منسوب بچیزی است که از داخل یا خارج آمده خزانه نیست بلکه باینجهت خزانه است که صورت نحوی از تجرید یافته و اگر این صورت بهمان نحوی از تفصیل و ترکیب باقی بود که از خارج آمده آنوقت میتوانست این قوه آنرا ثابت نگاهدارد و همچنین اگر صورت برای این قوه از سببی دیگر آشکار شده بود. و چون بسببی از اسباب تخیل و تفکر یا تشکلات سماوی صورتی در مصوره متمثل شد و ذهن متوجه آن نبود ممکن میگردد که این صورت در خود حس مشترك بهمان هیئتی که دارد مرتسم شود و در نتیجه شخص رنگهایی میبیند و صداها

متخیله و متذکره باشد و چون در معنی و صورت عمل کرد متخیله نام گیرد و چون عمل  
آن منتهی بصورت و معنی شد متذکره نامیده شود  
اما حافظه قوه ایست که خزانه قوه و همیه است و نزدیکتر بیقین آن است که  
تذکر و یاد آمدن بقصد از خصائص انسان باشد و خزانه صورت قوه مصوره و خیال  
خزانه معنی حافظه است و ممتنع هم نیست که قوه و اهمه بذاتها حاکمه متخیله و  
بحر کات خود متخیله ذاکره باشد



صادر میشود چیره میگردد .

این امر که نفس را عارض میشود که بفعل قوه یا قوایی مشغول نشود گاهی برای آفت وضعی است که آنرا از استکمال باز داشته چنانکه در حال مرض اینطور است یا برای کمی استراحت و خستگی عارض است چنانکه در حال خواب است و یا برای این است که بیشتر همت آن بسوی قوه ای شده که از توجه زیاد باین قوه از غیر آن منصرف گشته

از دوراه نفس قوه متخیله را بدو وجه از کار خالص خود باز میدارد .

وجه اول موقعی که نفس بحواس ظاهر اشتغال یابد قوه مصوره در مواقعی که نفس قوه متخیله را تحت تصرف خود قرار می دهد حواس ظاهر در آن وارد میشود حرکت دهد تا اینکه قوه مصوره تسلیم قوه متخیله مفکره نشود و در نتیجه متخیله از کار مخصوص خویش بازمانده مصوره نیز از افراد در امر متخیله باز میماند و قوه متخیله و مصوره آن مقدار را که از حس مشترك احتیاج دارند در شغل حواس ظاهره ثابت و واقع شده .

وجه دوم وقتی که این قوه را در کارهای خاصه بآن از قبیل تمیز و فکرت استعمال کند و این وجه هم خود بر دو نوع است .

۱ - بر قوه متخیله استیلاء یابد و این قوه را با حس مشترك در ترکیب و تحلیل صوری بعینه بوجهی که برای نفس در اینکار غرض صحیح باشد بکاربرد و متخیله را این قسم تصرف که بتواند بطابع خود در صورت بنماید تمکن ندهد بلکه متخیله در تحت تصرف نفس ناطقه در آید و کار خود را در آنحال انجام دهد .

۲ - نیروی متخیله را از تخیلاتی که با وجودات خارجی مطابق نیست بازدارد و فعل این قوه را زمانی کم باطل نماید و دیگر آنرا میسر نشود که بتواند شدیداً تشییع و تمثیل کند و اگر متخیله را از هر دو جهت نفس بازدارد فعل آن ضعیف میشود و اگر

میشوند که در خارج وجود ندارد و از خارج هم نیامده .

بیشتر وقتی که چنین حالتی عارض شخص میگردد هنگامی است که قوای عقلی ساکن و ساکت و یا وهم غافل باشد و چون نفس ناطقه از مراعات خیال یا وهم آسوده گشت آنوقت است که مصوره و متخیله بر افعال خاصه خود نیرومند میشوند و در نتیجه صور محسوسه که در آن وارد شده متمثل میگردد . برای ایضاح این مطلب اکنون میگوئیم و در آتی هم بیان خواهم کرد که تمام این قوا برای نفس است و خادم او هستند و فعلاً بر سبیل اصول موضوعه این مطلب را قبول کنید تا بعداً توضیح داده شود .

باید دانست که اشتغال نفس پیاده‌ای از این قوا نفس را از اعانت نیروهای دیگر از کار خود یا از ضبط و نگهداری قوای دیگر را از ضعف یا از اینکه قوا را با افعال صواب هدایت کند و سوق دهد باز میدارد زیرا که نفس اینطور سرشته شده که چون بامور باطنه مشغول شد از ثابت نگاهداشتن امور خارجه غافل میگردد و نمیتواند آنطور که باید و شاید محسوسات را در خود ثابت نگهدارد و چون بامور خارجه مشغول گشت از بکار بستن قوای باطنه عافل میشود و چون بمحسوسات خارجی توجهی تمام کرد تخیل و تذکر اضعف میشود و همچنین فرمان قوای شهوانی را که گوش داد افعال قوه غضبی او روی بستنی میگذارد و چون او امر افعال نیروی غضبی را اطاعت کرد افعال قوه شهوانی اضعیف میشود و بالعکس . باجمله و قتی که باستكمال افعال نیروی محرکه پرداخت افعال ادراکی اضعیف میگردد و بالعکس توجه او با افعال ادراکی از افعال تحریکی آنرا باز خواهد داشت و چون نفس با افعال قوا مشغول نباشد و از کارهای قوه‌ای خاص اعراض کند و آنرا بحال خود گذارد در این هنگام قویترین صورتها را بر او غلبه می‌یابد و چون نفس بیک قوه یا چیزی که او را عارض شده مشغول گردید و از تقویت قوه دیگری که بیاس مراعات نفس یا وهم از حرکات زیاد خود جلوگیری می‌کرد در این هنگام این قوه استیلا می‌یابد و میدان برای او خالی میماند و در افعال خاصه که بالطبع از آن



قبیل اشخاص چنین اتفاق می افتد که از محسوسات غائب و بی خبر می شوند و حالتی شبیه به بیهوشی بآنها دست میدهد و بسیار هم میشود که این حالت دست نمیدهد و بسا میشود که حقایق را بهمان حال که فی نفسه میباشند این اشخاص می بینند و یا با مثله ای حقایق برای آنها متخیل میگردد مانند آنچه را که نائم تخیل میکند و می بیند و ما آنچه را که نائم می بیند در آتیه شرح خواهیم داد و گاهی هم حقایق باشبجی برای آنها متخیل میگردد و چنین تخیل میکنند که خطابی بالفاظ مسموع از این شبج میشوند و این الفاظ را حفظ کرده و بر غیر خود میخوانند و این امر نبوت خاص بسبب نیروی متخیله است و نبوت های دیگر نیز هست که در آینده امر آنها آشکار خواهد شد و هیچ یک از افراد بشر نیست که او را بهره از ادراکاتی که در حال بیداری است نباشد .

خوابی که برای نفس دفتراً واقع میشود سبب آن اتصالاتی **خاطره های بشر** است که خود شخص بآن خاطره و بآنچه که بآنها اتصال یافته **معلول چه عانی است** و قبل و بعد آن واقف نیست پس نفس از این خواب بچیز دیگری منتقل میشود که غیر از آن است که مجرای او بود و گاه میشود که این خواب و اتصالات از هر جنسی میباشد مانند معقولات و اندازات و شعرو غیره که بر حسب استمدادات و عادت و خلق پیدا شده و این خواب برای اسبابی است که بطور مسارت در اکثر امر برای نفس ظاهر گردد و همچون برق درخشانی است که دوام و ثبات ندارد که در یاد و خاطر شخص بماند مگر اینکه نفس برای ضبط آنها بآنها روی کند و بیشتر کاری که عدم تذکر کند این باشد که تخیل را بآنچه مناسبت ورود آنرا نداشت مشغول کند .

از شأن قوه متخیله این است که بر دو خزانه مصوره و ذاکره متوجه است و صور موجوداتی را که در آنهاست سرکشی میکند و از صورت محسوس یا صورت مذکور ابتداء میکند و از آن بضدیان آن انتقال مییابد یا بچیز دیگری که با آن تعلق دارد و این کار طبیعی قوه متخیله است .

از اشتغال بآن دو جهت فارغ شد (چنانکه در حال خواب است یا تنها از يك جهت آسوده گشت چنانکه در حال مرض است که بدن ناتوان میگردد و نفس را از عقل و تمیز باز میدارد و چنانکه در هنگام ترس است و نفس ضعیف میشود و شخص را نزدیک بمرگ میکند و برای ترس از وقوع امور جسدانی از تعقل بجهت ضعفی که عارض او شده است باز میدارد و مثل این است که عقل و تدبیر را ترك کرده) در چنین وقتی ممکن میشود که تخیل قوی گردد و رو بصور آورد و آنرا بکار بندد چنانچه این دو علت با هم اجتماع یافت سبب قدرت کار آنها میشود در نتیجه کار قوه مصوره ظاهر تر میشود و صورتی که در مصوره است در حس مشترك آشکار میشود و حس مشترك آن صورت را طوری میبیند که گویی در خارج است زیرا اثری را که حس مشترك درك میکند آنست که صورتی در آن متمثل شود خواه این صورت وارده از داخل باشد یا از خارج و فقط نسبت تفاوت می باید و همینکه صورت منخیل شد حال صورت وارده از خارج را خواهد داشت و بدین سبب انسان دیوانه و ترسو و مریض اشباحی را میبیند بحالیکه در موقع سلامت میدیده اند و نیز آوازهائی را میشنوند که در حال سلامت می شنیده اند و چون عقل با قوه ممیزه خواست چیزی از این امور را تدارك کند و قوه منخیله را برای تنبیه بسوی خود کشید این صور و خیالات مضمحل میشود .

در حقیقت وحی و در برخی مردم اتفاق میافتد که قوه منخیله باشدتی هر چه تمامتر اینک قوه مصوره چیزی میآفریند و مثل این است که هیچ حواسی بر آن مسئولی صورت فرشته را نمیشود و مصوره از امر آن سرپیچی نمیکند و چنین مردمی می آفریند آنچه را که غیر ایشان در خواب دیده در بیداری میبینند و اینک

شخص نائم صور را موری در خواب میبیند حالتی است که در آینده از آن خبر میدهم و در این حالت شخص نائم ادراك مغیبات میکند همانطور که آن مغیبات بنحیه تحقق دارند یا با مثله ای که برای آنها است امور غیبی را درك میکند. پس این قبیل مردم را در بیداری حالت شخص خواب دست میدهد و در بیشتر اوقات برای این

است همانطور در حافظه نگاهدارد پس در چنین حالت اگر نفس در حال بیداری باشد بتذکر احتیاج نمیشود و اگر در حال خواب باشد به تعبیر نیازمند نمی شود و اگر وحی باشد بتأویل احتیاج نخواهد داشت چه، در وحی تأویل جانشین تذکر است و اگر نفس نتواند صور مدر که خود را چنانکه هست در قوه ذاکره نگاهدارد بلکه قوه متخیله هر فردی از صور مرئی را در خواب بخیال جداگانه یا خیال مرکب محاکات کند یا اینکه مرئی مرکب را در خواب بخیال مفردی یا مرکبی حکایت نماید در نتیجه آنچه را که نفس دیده بطور صور مؤلف از صور و معانی برای آن محاکات شده و ثابت نگاه داشتن این اموری را که دیده از ثابت نگاه داشتن قوه متذکره و مصوره خیالات وارده برخورد اضعیفتر خواهد بود. در نتیجه در قوه حافظه آنچه را که از ملکوت دیده ثابت نمانده و فقط آنچه را که بتوسط آن محاکات میکنند ثابت میماند. و اتفاق می افتد که آنچه را جان از ملکوت دیده چیزی مانند سر و مانند آغاز رؤیت باشد و لسی تخیل بر نفس چیره شود و نگذارد که آنچه را دیده تمام کند و دائم از مطالبی بمطلب دیگری انتقال یابد که باین انتقالات آنچه را از ملکوت دیده حکایت نکند زیرا مشاهده او باین علت منقطع شد و در چنین قسمی از رؤیا آنچه قابل تعبیر است امر مختصری است و باقی آن اضغاث و احلام خواهد بود.

بسیار اتفاق می افتد که انسان تعبیر خواب خود را در خواب می بیند و در حقیقت این کار تذکر است زیرا قوه مفکره چنانکه از اصل رؤیا بحکایت آن منتقل شده برای مناسبتی که میان اصل رؤیا و حکایت آن است بعید نیست که از حکایت هم باصل پردازد و بسا روی می دهد که همین عمل خود را تخیل می کند و در خواب می بیند که مخاطبی او را خطاب کرده و گاهی هم بی احتیاج باین کار و بی اتصال بملکوت چیزی را می بیند و این عمل را متخیله بطور محاکات انجام داده و باصل رجوع می کند و چنین رؤیای صحیح را گاهی تخیل بدون کمک قوه دیگری انجام می دهد و بسا هم اتفاق می افتد که آن محاکات را بمحاکات دیگری حکایت می کند و یک مرتبه دیگر بتعبیر معبر محتاج

اما چرا قوه متخیله از چیزی بضد آن بی آنکه بمثلش توجه کند یا اینکه انتقال بمثل آن شئی می یابد بی توجه بضدش این کار معلول اسباب و جهات جزئی است که بیرون از شماری باشد و باید که سبب این کار آن باشد که چون نفس خواست میان معنی و صورت را مراعات کند از معنی بصورتی که برای قرب عهد مشاهده بآن نزدیکتر است یا برای الفتی که صورت و معنی در حس و وهم بایکدیگر دارند منتقل می شود و همچنین از صورت بمعنی منتقل می گردد .

سبب اول برای اینکه صورتی را از صور یا معنائی را از معانی اختصاص می دهد این است که بر تخیل از حس یا از عقل یا از وهم امری وارد شده که تخیل را بصورت یا معنائی خاص اختصاص داده و یا بجهت امری مساوی است و همینکه بیک صورت یا بیک معنی اختصاص یافت همین استمرار سبب می شود که عقل یا وهم اختصاص بآن صورت یا معنی یابد و نیز ممکن است که این تخصیص برای احوالی که مقارن عادت است یا برای قرب عهد بدیوخی صور و معانی باشد. و نیز گاهی هم این انتقال بجهت امری آسمانی و گاهی بواسطه اشیائی که از حس یا عقل طالع گشته می باشد .

قوه فکریه نفس ناطقه گرفتار این نیرو می باشد زیرا وقتی بخواهد قوه متخیله را بکار معینی وادارد فی الفور از آن صورت بچیز دیگر که تناسب با آن ندارد منتقل می شود و از آنهم بچیز دیگر. در نتیجه نفس مقصودی را که برای آن شروع بکار بستن این قوه کرده فراموش می کند قسمی که بتذکر و یاد آوری متخیل اول محتاج می گردد لذا بتحلیل صور متخیله می پردازد و بعکس آنچه از قوه متذکره یافته بود شروع می کند تا بآن چیزی که بدو آنرا پذیرفته بود برسد .

چون در حال بیداری اتفاق افتد که نفس چیزی را درك کند یا

در حال خواب اتفاق افتد که بملکوت متصل گردد چنانکه بعداً

گفته خواهد شد و نفس بتواند قوه متخیله را ساکن یا سرکوبی

کند آنوقت خواهد توانست بطور کامل مدرك خود را ثابت

نگاه دارد و بطوری که آن صورت مدرك در واقع موجود

چرا دسته ای از  
خواهها صحیح است  
و بتعبیر احتیاج ندارد  
دسته ای نیازمند  
بتعبیر است

و یا عقل موافق قوه عقلی که قبلاً ذکر کردیم قوه متخیله را بکار بست بامورد دیگری نخواهد پرداخت مانند آئینه‌ای که چون از ستمی بر گردانده شد و بجهتی دیگر متوجه شد بسیار از اموری که می‌توانست در آن منعکس گردد انعکاس نمی‌یابد و مساوی است که این اشتغال از ناحیه حس باشد یا عقل آنرا تحت اشتغال خود در آورده باشد و چون یکی از این دو فوت شد باز محتاج است نسبتی بین غیب و نفس یا میان غیب و قوه متخیله اتفاق افتد که آنچه از ملکوت در آن می‌درخشید باز مانند سابق بدرخشد.

چون بحث اصلی مادر تخیل بود و یا اینکه خود بخود باین مبحث کشیده شد باکی نیست که مبدء اموری را که انذارات در خواب از آن واقع می‌شود بر سیل اصول موضوعه در این جا بیان کنیم و در قسمت ماوراء الطبیعه این کتاب حقیقت آن برای ما آشکار خواهد شد.

حقائق جمیع امور ثابت و آنچه در جهان روی خواهد داد در  
 در اینکه باری تعالی  
 عالم اجزائات  
 می باشد  
 علم خدای تعالی و ملائکه عقلی از جهتی و در نفوس ملائکه  
 سماوی از جهتی دیگر موجود است و این دو جهت را در جای  
 دیگر توضیح خواهیم داد و تناسب میان جانهای بشری با آن جواهر از تناسب با اجسام  
 محسوسه بیشتر است و چون در آنجا حجاب و بخلی نیست و تنها از طرف قابل حجاب  
 است که قوایل در اجسام فرورفته و باموری که آنها را بجنبه سافل و حیوانی می‌کشد  
 آلوده شده‌اند و چون نفوس از این آلودگی شست و شوئی کرد می‌تواند حقائق را در  
 نفوس فلکی مطالعه کند.

اولین چیزی که در این نفوس پاک شده و مطهره جلوه می‌کند اموری است که  
 باین شخص و بستگانش و زادگاه او تعلق دارد از این جاست که بیشتر خوابهایی را که  
 در یاد شخص می‌ماند راجع است بکسانی که آن خواب را دیده‌اند و بستگان او  
 کسی که همت او متوجه معقولات است برای او همین معقولات لایح می‌گردد و  
 کسی که همت او بمصالح مردم مشغول است همان امر را در رؤیا می‌بیند.

می شود و این قبیل امور بیرون از حد و شمار است :

پاره ای از مردم خوابهایی را که می بینند از پاره دیگر صحیح تر  
مردم دروغگو  
کمتر خواب راحت است و موقعی این حالت رخ میدهد که جان شخص بر استگونی  
هی بینند  
عادت کرده و تخیل دروغ را در خوابش سرکوبی کرده باشد .

بیشتر کسانی را که اتفاق می افتد تعبیر خواب خود را در خواب به بینندگان  
هستند که همت آنها مشغول بفهم آنچه می بینند باشد و چنین شخصی چون بخواب  
رفت باز عادت خود باقی است پس نیرزی متخیله شروع می کند که آن کار را بعکس  
آنچه اولاً حکایت کرده حکایت کند

حکایت کرده اند که هر ا کلیوس قیصر روم خوابی دید که موجب آشفتگی خاطر  
او شد و آنچه تعبیر خواب خویش را از معبران پرسید چیزی که او را اقناع کند  
نشنید و چون بسار دیگر بخواب رفت خواب بیشین برای او تعبیر شد و تعبیر خواب  
عبارت بود از احوالی در جهان و در کشور او که چون این انذارات تدوین شد  
همانطور که او در رؤیای دیده بود وقوع یافت و نظیر این حکایت را هم از دیگران  
شنیده ام .

اشخاصی که مغیبات را در بیداری می بینند پاره ای از ایشان برای شرف و قدرت  
نفس و توانائی متخیله و متذکره باین کار نائل میشوند و محسوسات آنرا مانع  
نمی شود که نفس بافعال خاصه خود پیردازد و پاره ای دیگر هم برای فساد قوه تمیز که  
موجب قدرت تخیل شده در حال بیداری بر فرا گرفتن امور غیبی قادرند آندسته از خوابهایی  
را که متخیله بر آن استیلا یافته محتاج بتعبیر است .

اصولاً نفس در تلقی فیض غیب بقره باطنه از دوراه محتاج است .

اول آنکه معنای جزئی را در قوه باطنی بطور تصور بتواند نگاه دارد .

دوم آنکه قوه باطنه اراده او را بطرف امر مغیب بگرداند نه آنکه او را بخود  
مشغول کند و نسبتی بین غیب و نفس و قوه باطنه متخیله احداث کند پس اگر حس

می‌کنند که از تمثیل چیزی از عالم غیب و انداز محسوب نمی‌شود.

اما خوابهایی که نیازمند بتعبیر و تأویل است آنست که بچیزی از این جهات منسوب نباشد و گرنه دانسته می‌شود که بسبب خارجی حاصل شده و اسباب خارجی نفس را باین قبیل خوابها دلالت کرده‌اند.

باین علت است که بیشتر اوقات رؤیای شاعر و دروغگو و شریر و مست و مریض و مغموم و کسی که مبتلا بسوء مزاج است و فکر او علیل می‌باشد صحیح نیست. و بهمین علت است که بیشتر خوابهایی که درست است آن دسته از خوابهاست که هنگام سحر دیده میشود.

زیرا همه خواطر در این وقت ساکت شده و حرکات ابدان و اجسام آرام گرفته و چون قوه متخیله در خواب هنگام سحر بیدن مشغول نبود و از حافظه و مصوره قطع رابطه نکرده بود میتواند نفس را خدمت کند چه، نفس نیازمند است که صورت آنچه از این امور بر او وارد شده در متخیله مرتسم کند اعم از اینکه خود آن صورت مرئیه باشد یا محالکات آن.

چه دسته از مردم باید دانست که صحیح ترین مردم در رؤیا کسانی هستند که بیشتر خواب راحت می‌بینند مزاج آنها از امزجه دیگران اعدل است و شخصی که مزاج او خشك است اگر چه دارای حافظه نیرومندی است ولی خوب نمی‌تواند قبول صورت کند و شخصی که مزاج او بارداست اگر چه خوب قبول میکند ولی زود فراموش میکند و شخصی که مزاج او حاد است حرکات نفس او مشوش و مضطرب است و شخصی که مزاج او بارداست بلیدو کند ذهن است و از همه این چند دسته رؤیای کسی صحیح تر است که براستگویی خوی کرده باشد زیرا افکار فاسد و عادات بدروغ خیال را کج رفتار و پست میکند و نمی‌گذارد در تحت رهبری قوه ناطقه در آید و حال قوه خیال چنین شخصی حال خیال کسی است که مزاج او مشوش و مفشوش است.

انسان تمام خوابهایی را که می بیند درست نیست که لازم باشد مشغول بفهم آن گردد زیرا قوه متخیله آنچه را که از ملکوت بر نفس فائز می شود همواره محاکات نمی کند بلکه بیشتر محاکات او وقتی است که این قوه از محاکات اموری که نزدیکتر بآن است ساکن شده و اموری که باین قوه نزدیکتر است پاره ای از آنها طبیعی و پاره ای ارادی است.

اموری که طبیعی است آنها می هستند که از امتزاج قوای اخلاط باروحي که قوه مصوره و متخیله آنرا مرکب فرد قرار داده حصول می یابد که چون خواهد قوه متخیله مشغول محاکات شود همین امورا اولاً ادراک می کنند مثل موقعی که قوه دافعه می خواهد منی را بیرون بریزد متخیله در این هنگام صوری را حکایت می کند که نفس میل به جماعت بآن دارد و کسی که گرسنه است این نیرو برای او خوردنی ها را حکایت می کند و کسی که عضوش گرم یا سرد شده چنین حکایت می کند که عضو او در آتش یا در آب سرد گذاشته شده.

از عجایب این است که همینطور که از حرکت طبیعی برای دفع منی تخیلی پیدا شود همچنین شخصی وقتی صورت دلخواه خود را تخیل کرد طبیعت منی در او جمع آوری می کند و در آلت جماع باد می اندازد تا بر خیزد و بساروی می دهد که منی را شخص میریزد و این کار در خواب و بیداری در هر دو واقع می شود هر چند در این موقع هیجان و شبقی نباشد.

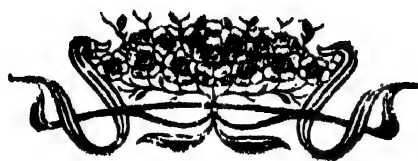
اما امور ارادی این است که در حال بیداری نفس متوجه چیزی بوده که در آن تأمل و تفکر می کرده و چون شخص خواب رفت متخیله شروع می کند که آن چیز را حکایت کند و این از بقایای فکری است که در بیداری بوده و چنین اموری اذغاث و احلام محسوب می گردد.

گاهی هم از تأثیرات اجرام سماوی می باشد زیرا این اجرام برخی اوقات بر حسب مناسبات خود و مناسبات نفوس خود صوری را در تخیل بر حسب استعداد شخصی القاء



اسباب راحت و فراغت است که حاصل شده دیگر فراغت از هضم است پس روح منتشر  
میشود و تکثر می یابد .

دیگر از این اسباب حالت است که نفس را از غور در بدن باز میدارد و بخارج  
میخواند مانند خوف و غضب از امر قریبی بارجع و الم از ماده دردناکی  
بحث فوق بالعرض در گفتگوی مداخل شد و اگر چه از حق خواب و بیداری  
این است که در عوارضی که برای موجوداتی که حس دارد در مبحث حس گفتگو شود .



چون مطالب فوق بخواب و بیداری تعلق داشت پس باید در این قسمت بطور  
اختصار امر خواب و بیداری را شرح داد .

گوئیم بیداری حالتی است که نفس در آن حالت حواس را بکار می بندد و قوای  
محرکه ظاهر باراده ای که ضرورت بآن نیست استعمال مینماید و خواب عدم این حالت  
است و نفس در خواب از جهت خارج اعراض کرده و بداخل می پردازد و اعراض او  
بسبب یکی از این امور است .

- چرا نوع  
حیوان بخواب  
می روند
- ۱ - برای خستگی که نفس را از جهت خارج عارض شده .  
۲ - برای واقعه مهمی که نفس را در جهت خارج روی داد .  
۳ - برای عصیان آلات از فرمانبرداری نفس .

خوابی که از روی خستگی و کلال روی میدهد آنست که چیزی که روح ناامیده  
می شود و در جای خود خواهد آنرا شناخت به تحلیل رفته و ناتوان شده و قادر بر انبساط  
نیست از این رومتوجه بیاطن میشود و قوای نفسانی نیز آنرا در این تحلیل و ضعف پیروی  
می کند و گاهی این کلال از حرکات بدن عارض میشود و زمانی از افکار و گاهی از  
ترس خواب عارض میشود بلکه مرگ دست میدهد و بسام میشود که فکر خواب می آورد نه  
از این جهت که فکر است بلکه بدین علت که دماغ را گرم می کند و رطوبت را بسوی  
آن کشیده دماغ را بر از رطوبت میکند و خواب برای کثرت رطوبت حاصل میشود

خوابی که بواسطه مهمی در باطن پیدا میشود موقعی است که غذا و رطوبت در درون  
جمع شده باشد و محتاج باشد که روح با حرارت غریزی روی بآن آورد تا بتواند کاملاً  
از عده هضم بر آید از این رو حواس بیرونی تعطیل می گردد .

خوابی که از جهت عصیان آلات روی میدهد وقتی است که اعصاب پر شده باشد و  
وابخره و اغذیه ای که در آن نفوذ یافته مسدود شده باشد و از این سبب بخواب میرود که تا  
نه هضم گردد و روح از حرکت برای شدت ترطیب سنگین شده باشد .

بیداری هم با اسباب متقابل با این امور که گفته شد دست می دهد یکی از این

تخیل انسان موضوع نفس ناطقه شده با آنکه در حیوانات موضوع قوه وهم بود و طوری گشته که انسان در علوم از آن منتفع میشود مانند تجاری بی که در قوه ذا کره حفظ شده و مانند افکار جزئی و غیره .

اکنون ببحث از قوه وهم برگردیم و گوئیم :

باید که شخص جوینده در این معنی بحث کند که قوه وهم در صورتیکه عقل با آن قرین نشود چگونه وقتی که حس صورت معانی را درک می کند میتواند معنای آن صورت را درک کند بی اینکه هیچیک از این معانی حس شوند و بی اینکه در همان حال بیشتر این معانی سودور زیان داشته باشند .

گوئیم : وهم اینکار را از راههایی انجام میدهد :

الف - الهامات فائضه الهی که بر همه حیوانات بخشوده شده موجب این امر است مثل حال طفل که تا از مادر زائیده شد بیستان می آویزد و مانند حال کودک که چون برخاست و خواست که بزمین افتد سبقت بسته بدست آویزی چنگ میزند و اینکار جز از غریزه ای که الهام الهی در طفل قرار داده نیست و چون بخواهند خاشاکی بچشم او زنند پیش از آنکه بفهمد نتیجه این عمل چه خواهد بود کودک چشم خود را برهم مینهد و گویا اینکار هم از غریزه است و خود او را در آن اختیاری نیست .

همچنین حیوانات را الهاماتی غریزی است که سبب آن مناسباتی است که میان جانها و مبادی آن ارواح پیوسته موجود است که قابل گسیختن نیست و این مناسبات غیر از مناسباتی است که مانند بکار بستن عقل و خواطر صواب گاهی روی میدهد و زمانی رخ نمی دهد .

ب- این الهامات وهم بر معانی مخلوط بمحسوسات در اموریکه سودور زیان دارد آگاه میشود در نتیجه از گره هر گوسفندی میترسد هر چند در عمر خود آنرا ندیده باشد و همچنین بسیاری از حیوانات از شیر میترسند و مرغان ناتوان بی آنکه تجربه کرده باشند از مرغان شکری می گریزند .

# فصل سوم

در افعال قوه متذکره و وهمیه و در اینکه

این قوا کارهای خود را با آلات

جسمانی انجام می دهند

گویا ما کاملاً در حال نیروی متخیله و متصوره گفتگو کردیم و اکنون باید در حال نیروی متذکره و آنچه میان او و میان مفکره است و در حال وهم گفتگو کنیم .

گوئیم: وهم بزرگترین قوه حاکم در حیوان است و بطور انبغات در اینکه وهم در حیوان بمنزله عقل تخیلی بی آنکه این امر محقق باشد حکم میکند مثل اینکه در انسان است گاهی برای انسان اتفاق میافتد که از غسل چون شیشه بزهردان

است بدش می آید و وهم او حکم می کند که شهد هم در حکم زهر است و نفس او این عقیده را پیروی می کند هر چند که عقل این عقیده را تکذیب می کند .

حیوانات و آن دسته از بشر که مانند آنها هستند در کارهای خود این قبیل احکام وهمی را که برهانی بر آن اقامه نگشته بلکه فقط بنوعی از انبغات حاصل شده پیروی می کنند هر چند که برای انسان اتفاق میافتد که تمام قوای حسی انسان برای مجاورت با نفس ناطقه او قوا و حواس نطقی شوند . برخلاف بهائم که از این نعمت محرومند و بدین سبب است که انسان از آوازه های مولف و رنگهای ممتاز و بویها و طعم مرکب آنچه را بهره مند می گردد و امیدها و خواش ها که دارد حیوانات را با او شرکت نمیباشد چه ، قوه نطقی او بر قوه وهم او تاییده است.

## فرق میان تذکر و تعلم

تذکر مضاف است بامری که از پیش در جان وجود داشته و تعلم را تذکر از جهتی مشاکل است و از جهتی مخالف. وجه مشابهت و مشارکت تذکر با تعلم این است که تذکر انتقال از اموری است که بر

حسب ظاهر یا از راه باطن درك گشته بامور دیگری ولى تعلم انتقال از معلوم است بمجهول برای دانستن آن مجهول اما جهت مخالفت تذکر با تعلم آن است که تذکر طلب کردن چیزی است که در آینده حاصل شود همانطور که در گذشته برای او حاصل شده بود و حال آنکه تعلم فقط آن است که در آینده برای شخص چیزی یافت شود.

نیز در تذکر آن مطالب و مقدماتی که در اولین مرتبه مورد نیاز او بود بطور وجوب برای او لزوم نمی یابد بلکه فقط بطور علامت و نشانه است که چون نزدیکترین آن علامات برای شخص حاصل شد نفس بسوی مطلوب خود منتقل میشود مانند کسی که يك کتاب بخصوصی بخاطر او برسد و معلمی را که این کتاب را نزد او خوانده یادش می آید ولى بطور این کتاب بقلب اعم از خطوط معنی و یا صورت آن بخاطر هرانسانی لازم نیست که معلم خود را بیاد آورد ولى تعلم راهی که مارا بآن میرساند بطور ضرورت ایصال می کند که قیاس و حد باشد.

## اختلاف بشر در حفظ و فهم

برای پاره ای از مردم تعلیم از تذکر آسانتر است و دسته ای دیگر از مردم بعکس. پاره ای از مردم دارای حافظه ای نیرومند می باشند

و علت آن خشکی مزاج ایشان است که آنچه را از خارج دریافتند از بر می کنند ولى نفوس این قبیل مردم برای افعال تخیل و عرضه داشتن تخیل فرمانبردار نیست و پاره دیگر از مردم بعکس هستند.

از میان توده مردم هر کس که بهتراش اشارات را میفهمد زودتر متذکر می شود زیرا اشارات آدمی را از محسوسات بمبانی غیر محسوس میرساند و کسی که اشارات را زودتر تطفن کند زودتر متذکر می شود.

پس یکی از راههای وقوف وهم بر معانی جزئی غریز بود .

ب - راه دیگر از اموری است که مانند تجربه باشد یعنی حیوان را چون لذتی یا المی و سود و یازبان حسی رسید که مقارن با صورت حس بود در مصوره او صورت شئی و آنچه را مقارن آن درک کرده باقی میماند و در قوه ذاکره معنای نسبت بین این دو امر که درک گشته و حکم بین آن دو مرتسم می شود زیرا قوه ذاکره لذاته و به طبیعت خویش این معنی را درمی یابد . و چون صورت آن معنی برای متخیله از خارج آشکار شد صورت در قوه مصوره حرکت می کند و آنچه را که از معانی نافع و مضر مقارن این صورت است با آن نیز حرکت می کند و این امر را از راه تجربه بدست می آورد و بدین سبب است که سگها از چوب و سنگ می ترسند .

گاهی هم برای وهم احکام دیگری از راه تشبیه بدست می آید بدینطور که شئی دارای صورتی باشد که با معنای وهمی در محسوسات گاهی مقارن وزمانی جدا باشد که با وجود این صورت بمعنای آن ملتفت و متوجه می شود و گاهی هم تخلف از این امر می شود پس وهم است که حاکم در حیوان است و حیوان در افعال خود بطاعت این قوه محتاج است و بیشتر احتیاج حیوان به نیروی ذاکره و حس است و احتیاج او به نیروی مصوره از جهت نیازمندی او بذکر و تذکر می باشد و قوه ذکر در حیوانات بندرت یافت می شود اما تذکر که حیلۀ ایست که انسان برای بادآوری اشیاء فراموش شده بکار میرود چنانکه گمان می کنم جز برای انسان یافت نمی شود دلیل عقیده من آن است که استدلال باینکه چیزی بود و از ذهن غایب شد جز برای قوه نطق نمی باشد و اگر هم نیروئی غیر از قوه نطقی بتواند که این کار را بکند شاید آن قوه وهمی باشد که بنطاقه مزین گشته .

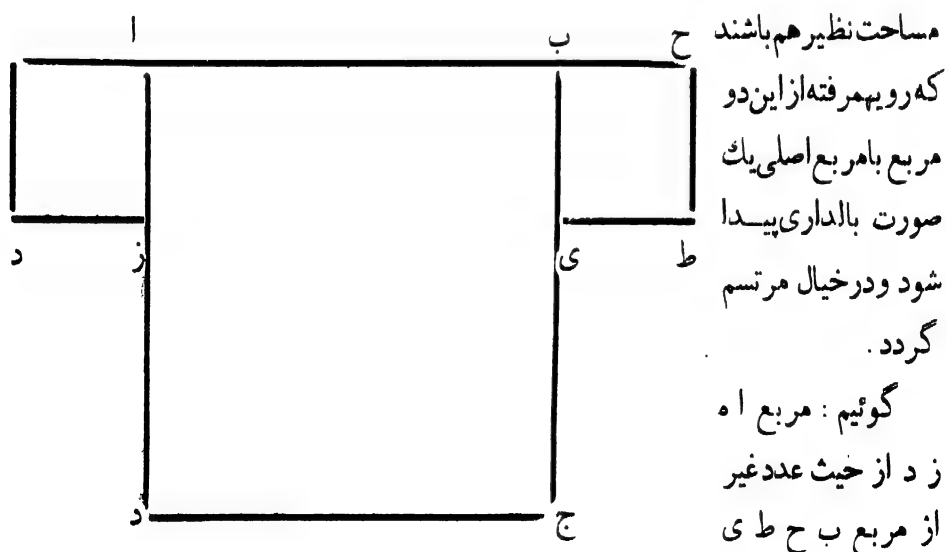
حیوانات دیگر را اگر چیزی بیادشان آمد که آمد و گرنه اشتیاق بتذکر و یاد آوردن فراموش شده ندانند و هرگز چنین اندیشه در خاطر آنها نمی گذرد و این شوق و طلب اختصاص بانسان دارد .

باین مقدار که از قوای مدرکه حیوانی گفتگو کردیم اقتصار کرده و بحث خویش را باین موضوع منقطع سازیم که همه این قوا افعال خود را بسا آلات انجام می دهند .

گوئیم : آن دسته از قوایی که مانند خیال مدرک صور جزئی  
 هستند که از ماده تجرید غیر تام می کنند ولی نمی توانند از علائق  
 ماده تجرید تام کنند این قوا در کار خود بآلات جسمانی محتاجند  
 زیرا که خیال مادام که ارتسامی مشترک بین آن و جسم یافت  
 نشود نمی تواند صورت را تخیل کند زیرا که صورت مرتسم در خیال از صورت شخص زید  
 بهمان شکل و تخطیط و وضع اعضا می باشد و از هم این امور در خیال متمیزند که در خارج  
 صورت زید بهمان حال است و نمی توان این صورت را چنانکه هست تخیل کرد مگر  
 اینکه اجزاء و جهات از اعضا زید در جسمی مرتسم شود و جهات آن صورت در جهات  
 جسم و اجزاء آن در اجزاء این جسم با هم اختلاف یابند .

ما بجای صورت زید صورت مربع ا ب ج د را که مقداری است محدود و دارای

جهت و کیفیت و زوایای محدود مورد مثل قرار دهیم و بزایه ا و ب از این مربع دو  
 مربع نظیر هم اضافه کنیم که هریک در جهتی از آن قرار گیرد ولی از نظر صورت و



دست‌های از مردم دارای فهم قوی هستند ولی تذکر آنها ضعیف است و نزدیکتر بحق آن است که امر حفظ و وهم باهم متضاد باشد زیرا فهم برای صور باطنه محتاج بعنصری است که بطور سختی و شدت در آن منطبق گردد و رطوبت بر این کار اعانت می‌کند ولی قوه حفظ محتاج بماده‌ای است که آنچه در آن متصور می‌شود بسختی منفسخ و پراکنده گردد و این کار نیازمند بماده خشکی است بدین سبب جمع فهم و ذکر مشکل است.

بیشتر کسی که حافظ است شخصی است که دارای حرکات زیاد نیست و دارای مقاصد گوناگون و افکار پراکنده نمی‌باشد و کسی که همت او منصرف باموری متعدد است و دارای حرکات زیاد است خوب حفظ نمی‌کند و حفظ علاوه برداشتن ماده مناسبه محتاج است که نفس بصورت و معنی بحرص و ولع رو آورد و از آنها بچیز دیگری مشغول نباشد و باین علت است که کودکان بارطوبتی که دارند خوب حفظ می‌کنند زیرا جانهای آنان بآنچه جانهای جوانان مشغول است مشغول نشده و بآنچه رو کنند چیز دیگری آنانرا غافل و منصرف نمی‌کند اما جوانان برای حرارت و اضطراب حرکاتی که دارند باینکه مزاج آنان خشک است ذکر و حفظ آنها مانند ذکر و حفظ کودکان و اشخاصی که میان سن کودک و بلوغ هستند نمی‌باشد. پیران را این حال عارض می‌شود که برای رطوبتی که برایشان چهره شده نمی‌توانند مشاهدات خود را حفظ کنند و گاهی که چیزی بیاد آنان آمد غضب و غم و حزن و امور مشابه با اینها برای ایشان دست می‌دهد بیان مطلب آنکه سبب غم و حزن و غضب جز انطباع این صورت در باطن حواس نبوده و چون اعاده آن صورت بشاز همین امور یا امری نزدیکتر بآنها ایجاب می‌کند و امید و آرزو هر دو چنین می‌باشد و امید غیر از آرزو است زیرا امید تخیل امری معین است با حکم و گمان باینکه آن امر در بیشتر اوقات واقع می‌شود و آرزو و تخیل امری است که شخص شهوت بآن دارد و حکم بلذتی است که بافت شود و ترس مقابل امید است بر سیل تضاد و یاس عدم آن است و این امور احکامی است که برای وهم بود.



و نیز جائز نیست که عرض زائل باشد زیرا وقتی این امر عارض زائل شد باید صورت آن در خیال تغییر کند و خیال آن صورت را چنانکه هست برای خاطر این عارض تخیل کند چون امری بود که قرین آن بود و چون این صورت زائل شد باید در خیال تغییر یابد با اینکه خیال این صورت را بدان طور که هست نه بسبب چیزی که قرین آن شده خیال می کند و قیاس نیز نمی تواند این عارض را بدیگری ملحق کند و آنرا مانند مربع اولیه گرداند بلکه تاهنگامی که صورت در قیاس موجود است همین طور که در خارج است می باشد و خیال نیز آنرا بدون التفات باینکه امری قرین آن گشته بهمان طور که هست خیال می کند .

خیال نمی تواند	بعلت فوق الذکر روانیست که گفته شود فرض فرض آن صورت
بر صورت جزئی	را باین حال برگردانده چنانکه در معقولات این مطلب صحیح
چیزی بیفزاید فقط	است و علت اینکه این عقیده صحیح نیست آن است که بما
عقل است که در	بمافی گویند شخص فرض کننده چه عملی کرد که آن را عمل
کلیات چیزی کسر	بدین حال تخصیص داد و از دیگری متمیز دانست .
وزیاد کند	

اما عقل که مدرک کلیات است جائز است که در کلی امری قرین آن کند که آن عارض تیامن و تیاسر باشد و چون بمربعی حد تیامن را قرین کرد پس از این کار آن صورت متماین می شود و در طرف راست قرار می گیرد و حد برای امر معقول کلی است که در این مورد حد صادق است زیرا کلی امری فرضی و در تصور پیرو فرض است ولی جزئی بفرض نیست بلکه صورتی است که از محسوس در خیال بدون اختلاف تصور شده پس این صورت بعینه در خیال ثابت می شود و بآن نظرمی گردد و ممکن نیست که حد برای امری جزئی یافت شود و محسوس خیال را که ربع دیگری است عارض نگردد مگر برای امری که استحقاق زیادت این حد را در آن مربع دیگری داشته باشد و خیال نمی تواند آن صورت را با شرطی که بر آن افزوده شده چنین تخیل کند بلکه خیال

می باشد که در خیال این مربع در طرف راست واقع و وضع متخیل آن باین کیفیت متمیز می گردد پس بیرون از این نیست که تمایز دو صورت یا برای مربع بودن است یا بواسطه عارض خاصی که مربع بودن را عروض یافته یا برای ماده ایست که این مربع منطبق در آن است .

روانیست که مغایرت این صورت با دیگری از جهت صورت مربع بودن باشد زیرا ما این دو صورت را متشاکل و متساوی و مشابه فرض کردیم و نیز جائز نیست که از جهت عروض عارض باشد که یکی از دو مربع مخصوص باشد زیرا اولاً برای اینکه بخواهیم آن مربع را در سمت راست تخیل کنیم باعتبار عارضی که بر آن واقع شده و آنرا در سمت راست قرار داده جز عارضی که در ماده است و سبب وقوع آن مربع در سمت راست باشد نیاز نداریم .

ثانیاً - این عارض یا لذانه عارض آن شکل است یا برای این امر عارض شده که شکلی است از موجودات منتزع گشته که چون این صورت خیال و صورت آن موجود است بر آن عروض یافته و یا این عارض چیزی است که این صورت را بقیاس بماده ای که در آن حاصل شده عارض گشته .

روانیست که این عارض لذاتی عرضی برای آن صورت باشد که از عوارض خاصه آن صورت بشمار رود زیرا بیرون از این نخواهد بود که این عرض یا عرض زائل است یا عرض لازم و نمی تواند عرض ذاتی و لازم باشد مگر اینکه برای صورت دیگری که نوعاً با آن مشارک است عارض باشد چه ، این دو مربع نوعاً متساوی فرض شده اند پس صحیح نیست که در جهت مخصوص بودن یکی را عارض لازم باشد و دیگری را نباشد .

و نیز جائز نیست که اگر در قوه ای تجزیه ناپذیر باشد که مانند قوای جسمانی تجزیه نمی پذیرد یکی را از این دو مربع چیزی عارض شود و دیگری را عروض نیابد با اینکه هر دو مانند هم هستند و محل آن دو قوه قابله ایست که يك قوه است و غیر

این دویا برای افتراق این دومربع در قوه قابله باشد یادر دو جزئی از آلتی که قوه با آن آلت فعل انجام می دهد و هر طوری که باشد حاصل بحث آن است که ادراك بقوه متعلقه بماده جسمانی تمام می شود پس واضح و آشکار گشت که ادراك خیال بجسم تمام می شود .

از اموری که جسمانی بودن قوای مدر که حیوانی را ثابت می کند  
**دلیل دیگر بر جسمانی بودن قوای مدر که جزئی**  
 این است که مایک صورت خیالی را مثلاً صورت انسان خارجی را می توانیم کوچکتر و بزرگتر فرض کنیم و در صقع خیال بآن صورت بنگریم و ناچار این دو صورت که یکی کوچکتر و دیگری بزرگتر است هر يك در چیزی مرتسم می شود که از حیث محل بامحل دیگری فرق دارد چه، اگر هر دو صورت خیالی در يك محل واقع شوند آنوقت تفاوت در کوچکی و بزرگی یا بقیاس بچیزی است که صورت از آن گرفته شده یا بقیاس بگیرنده آن صورت است یا بقیاس دو صورت، روانیست که این تفاوت بقیاس بچیزی باشد که صورت از آن مأخوذ شده زیرا بسیاری از صور خیالی هستند که از موجود خارجی گرفته نشده اند و بسا می شود که این دو صورت کوچک و بزرگ صورت يك شخص است و نیز جائز نیست که تفاوت این دو صورت بقیاس بخود دو صورت باشد .

زیرا پس از اینکه این دو صورت در حد و ماهیت متفق بودند ولی در کوچکی و بزرگی مختلف پس این تفاوت در مقدار ذاتی آن دو صورت نیست پس تنها این فرض باقی ماند که تفاوت آنها بقیاس بچیز قابل است و صورت گاهی در جزئی که از آن کوچکتر یا بزرگتر است مرتسم می گردد .

نیز برای ما ممکن نیست که سپاهی و سپیدی را در شبح واحد تخیل کنیم ولی در دو جزئی از آن ممکن است تخیل کرد که خیال بطور افتراق آنها را دریابد و اگر این دو عرض در وضع از هم تمیز نمی یافتند و هر دو خیال در چیز غیر منقسمی مرتسم

آن صورت را چنانکه هست تخیل می کند نه اینکه نیروی خیال بفرض خویش این مربع را راست و دیگری را چپ فرض کند نه برای شرطی که باین و یا بآن اضافه گشته که پس از لحوق آن شرط این صورت را در یمین و دیگری را در یسار فرض کنند اما در صقع عقل حد تیامن و تیاسر مربع را لحوق می یابد در حالی که مربع باشد و چیز دیگری برای آن فرض نشده باشد زیرا جائز است که در عقل کلی بی الحاق چیزی بآن ثابت شود و آماده باشد که هر چه باید ملحق بآن شود لحوق یابد.

اما خیال تاهنگامی که صورت در آن تشخیص پیدا نکند بآنچه قابل تشخیص است صورتی در آن متمثل نمی شود و بدین سبب است که عقل دارای این سلطه و توانائی است که معنائی را بمعنائی از روی فرض الحاق کند ولی خیال مادام که صورت محسوسه آن را وضع محدود جزئی نباشد قابل ارتسام در آن نخواهد بود و قابلیت اینکه در او فرض شود نخواهد داشت پس باطل شد که این تمیز فی ذاته برای آن صورت عارض باشد اعم از اینکه عرض لازم باشد یا غیر لازم یا بفرض بر آن چیزی افزوده شود یا نشود.

گوئیم: نیز جائز نیست که این تمیز بقیاس با امر موجود مادی باشد که این صورت خیال آن است زیرا بسیار اتفاق می افتد که انسان چیزی را که موجود نیست تخیل می کند و نیز اگر برای یکی از دو مربع نسبتی بجسم و برای دیگری نسبت دیگری یافت شود این امر با آنکه محل آن غیر منقسم است جائز نخواهد بود زیرا یکی از دو مربع خیالی نسبت بدیگری اولویت ندارد که یکی از دو مربع خارجی نسبت داده شود و فقط سبب انتساب آن است که بجسمی که موضوع و حامل آن است و در خارج در سمتی غیر از سمت دیگری است منسوب شده پس نتیجه می شود که محل آن غیر از محل این یکی است و قوه منقسم می گردد و باقسام چیزی که در آن است تقسیم نمی شود نه بذاته و در نتیجه جسمانی محسوب می گردد پس صحیح نیست که این دو مربع مربع در خیال برای افتراق دو مربع موجود از هم افتراق یابند پس باقی ماند که تمیز

# فصل چهارم

## در احوال قوه محاکمه و در پاره‌ای از نبوت که

### متعلق باین قوه است

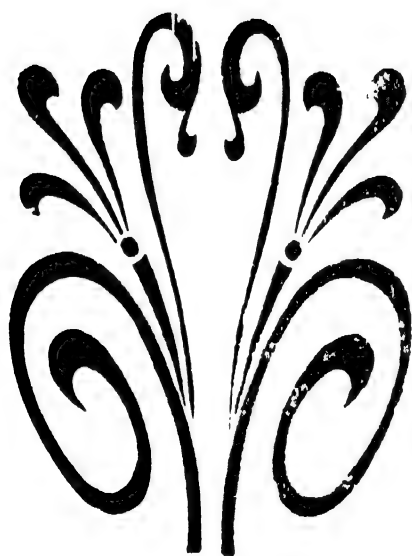
چون ما از بحث در قوای مدر که نفس حیوانی فارغ شدیم اکنون سزاوار است که در قوای محر که نفس حیوانی نیز گفتگو کنیم .

گوئیم : تاهنگامی که حیوان اشتیاق بچیزی که شاعر بآن اشتیاق باشد یا اینکه آن شیئی را تخیل نکند یا شاعر بآن چیز نگردد هرگز در پی طلب آن حرکت نمی‌کند و این شوق بقوای مدر که ارتباطی ندارد زیرا کار قوای مدر که این است که حکم و ادراک کنند و واجب نیست که چون چیزی بحس یا بوهم حکم یا درک شود بآن شیئی هم اشتیاق یافت زیرا مردم در ادراک آنچه حس می‌شود و خیال می‌کنند از نظر اینکه حس و خیال می‌کنند برابر هستند ولی در اشتیاق بآنچه حس و خیال کرده‌اند باهم اختلاف دارند گاهی هم حال يك تن از افراد انسان قابل اختلاف است زیرا خیال طعام می‌کند و در موقع گرسنگی اشتیاق بآن می‌یابد و در حال سیری شوقی درخود نمی‌بیند و شخصی که دارای اخلاق پاک است هنگامی که لذات زشت را تخیل کند بآنها اشتیاق نمی‌یابد ولی فرد دیگر انسانی بآن لذات زشت اشتیاق می‌یابد و این دو حال برای انسان نهاییست بلکه حیوانات دیگر در این امر با او انبازند .

گاهی مراتب شوق مختلف می‌شود و پاره‌ای از افراد آن ضعیف و دور و پاره‌ای دیگر بسیار شدید می‌گردد بقسمی که موجب اخذ تصمیم و قصد بر کار می‌شود ولی خود

می گشتند آنوقت میان تصور متعذر و ممکن فرقی نبود پس نتیجه گرفتیم که این دو جزء در وضع از همه متمیز هستند و خیال آنها را در دو جزء متمیز خیال کرده .

اگر گوینده ای بگوید که عقل نیز چنین است در پاسخ او می گوئیم که عقل سیاهی و سپیدی را با هم از حیث تصور در زمان واحد تعقل می کند ولی از حیث تصدیق ممتنع است که در یک موضوع جمع شوند ولی خیال این دورا با هم تخیل نمی کند نه بقیاس تصور و نه بقیاس تصدیق با اینکه فعل خیال همیشه از راه تصور است لاغیر و قیاس جز تصور در غیر خود فعلی ندارد و چون این بحث را در خیال فهمیدید در و همی که چیزی را درک می کند خواهید دانست و و هم معنای متعلق بصورت جزئی خیالی را درک می کند چنانکه از پیش واضح شد .



یافت می شود و چون پاره ای از تصورات عقلی یا خیالی را پیروی کرد ترس بر آن عارض میگردد و اگر ترسید قوی و نیرومند میشود. و چون غضبی برای این قوه پیدا شده که مقدور بر دفع آن نباشد و از وقوع آن ترسناک گردد غم عارض او میشود و آن خوشی که از نظر غلبه می یابد غایت و مقصود از این قوه است.

حرص و نهم و شهوت و شبق و مانده های آن برای قوه بهیمیه شهوانی است و انس و سرور از عوارض قوای دراکه است.

اما قوای انسانی را احوالی را عارض می شود که مخصوص بآن است و در آینده خواهیم از احوال آن گفتگو کرد.

قوه قصد تابع قوای مذکور است زیرا پس از اینکه شوق آن قواشدید شد تصمیم گرفته میشود و همه این قوا تابع قوه وهم میباشند.

بیان مطلب آنکه هیچگاه شوق وجود نمی یابد مگر پس از توهم چیزی که بآن اشتیاق است ولی ممکن است وهم باشد و شوق نباشد لیکن گاهی اتفاق می افتد که از برای آلام بدنی که طبیعت برای دفع آنها حرکت کرده این حرکت سبب گردد که توهم برانگیخته شود پس این قوا بر توهم سبقت میگیرند چنانکه توهم بیشتر قوا را با مر متوهم سوق میدهد پس سلطنت وهم در میان قوای مدر که حیوانات برای برانگیختن صوت و غضب است که خود این دوقوه را در میان قوای حیوانی سلطنت و حکمرانی است و قوای قصد و تصمیم از این دوقوه فرمانبری میکنند سپس نیروهای محرکه در عضلات امر قوای قصد و تصمیم را انجام میدهند.

اکنون گوئیم : احوال و اعراضی که نفس را از نظر اینکه در بدن است عارض میگردد بدون مشارکت بدن نفس را عرض قابل عروض نیست

نمی یابد بدین سبب است که مزاج های ابدان از این احوال مستحیل میشود و این احوال هم با حدوث امزجه بدن حادث میشود چه، پاره ای از مزاجها استعداد غضب و دسته ای از امزجه شهوی و برخی از مزاجها ترسو و جبون

این تصمیم و قصد شوق نیست چه، ممکن است شوق بچیزی شدید باشد ولی حرکت بسوی آن نشود چنانکه گاهی تخیل قوی می گردد ولی اشتیاق بامری که تخیل شده پیدا نمی گردد و چون تصمیم گرفته شد قوای محرکه که کاری جز ارسال عضلات و کشیدن آنها ندارند قصد و نیت را پیروی می کنند و این حرکت نه خود شوق است نه تصمیم زیرا شخصی که از حرکت ممنوع شده ممکن است دارای شدت شوق و شدت تصمیم باشد ولی در قوای دیگر خویش که در عضلات پراکنده است پیروی و اطاعت نه بیند.

غضب و شهوت دو یکی از شعبه های نیروی شوقیه نیروی غضبیه است و قوه شهوانی قوه از قوای نیروی آن نیروئی است که در پی امر لذیذ و متخیل نافع می رود که شوقیه حیوان بخود جلب کند و قوه غضبیه آن نیروئی است که بغلبه مشتاق بشمار می رود است و متخیل منافی با خویش را دفع می کند.

گاهی حیوانات را می بینیم که کارهایی برخلاف شهوت خود می کنند مانند شوق مادر بفرزند خود و شوق حیوانی که بادیگری الفت گرفته برفیق و همدم خود و اشتیاق حیوان محبوس که از بند یا قفس بگریزد و هر چند این امور برای برای قوه شهوانی شهوت محسوب نمی گردد ولی برای قوه خیالی نوعی اشتیاق است زیرا قوه مدرکه قوه متخیله را برای امور و صورتی که بمشاهده تجدد می یابد لذت مخصوص می بخشد که چون از فقدان آن لذت متألم گشت طبعاً بآن لذت اشتیاق می یابد پس بنابراین قوه قصد حیوان بر این می شود که آلات را بسوی آن حرکت دهد چنانکه در باره شهوت و غضب و مقولات جمیله دیگر می کرد.

پس آنچه برای شهوت می باشد این است که بچیز لذیذ شوق شدید بیابد و آنچه برای قوه قصد است اخذ تصمیم است و کار قوه غضب آن است که بغلبه شوق شدید یابد.

خوف و غم و اندوه بشارکت قوای در آن که از عوارض قوه غضبیه اند زیرا پس از اینکه قوه غضبیه پس از تصور عقل یا خیال حرکت کرد و ضعیف شد این اعراض



انفعالی که از تخیل، ترس، غم، غضب پیدا میشود اولاً وبالذات نفس را عارض میگردد و غضب و غم از نظر اینکه غضب و غم هستند انفعالی از انفعالات مولمه بدن نیستند هر چند انفعالاتی هم مولم مانند اشتعال حرارت یا خود حرارت و غیره برای بدن پیدا میشود اگر این امور را کسی برای نفس از حیثی که در بدن میباشد (ما این عقیده را منع نمیکنیم) بداند سپس انفعالات خاصه ببدن تابع و پیرو آن شوند زیرا تخیل نیز از حیثی که ادراک است از انفعالاتی که اولاً برای بدن باشد نیست سپس بجهت تخیل عارض میگردد که بعضی اعضاء برانگیخته شود و این کار برای آن نیست که سبب طبیعی مزاج را متخیل و حرارت را قوی و بخاری متکون کرده که در برخی از اعضاء نفوذ کند تا برانگیخته شود بلکه برای این است که صوری در وهم پیدا شده که ایجاب استحاله در مزاج کرده و حرارت و رطوبت و باد احداث کرده که اگر آن صورت نبود در طبیعت علت محرکه نبود.

اما میگوئیم: از شأن نفس این است که در مزاج استحاله ای که چه علت علمی دارد  
بی فعل و انفعال جسمانی باشد پیدا کند سپس حرارت بدون که نفس میتواند  
ینکه از چیز خارجی باشد و برودت بدون اینکه از سرد کننده ای در خود و دیگری  
باشد حادث گردد بلکه وقتی نفس خیالی را تخیل کرد و در نفس و در اشیاء تصرف  
کند  
این خیال قوی شد بی درنگ عنصر بدنی صورت متناسب با این  
خیال یا کیفیتی مناسب با آن پیدا میکند.

دلیل این موضوع آن است که نفس از جوهر برخی از مبادی میباشد که مواد را صور متصور میپوشانند و متناسب نفس با آن جواهر از غیر نفس بیشتر است و وقتی این جواهر بر ماده صورت میبخشد که استعدادش باتمام رسیده باشد و بیشتر استعداد ماده با استحالاتی که در کیف است پیدا میشود چنانکه در پیش گفتیم و در اغلب اوقات از اضدادی که آنرا احاله کند مستحیل میشود. و چون آن مبادی عنصر را صورت مقومه نوع بجهت مناسبتی که میان آنها یافت میشود میپوشانند پس بعید نیست که کیفیات

آفریده گشته اند و مردمی که خشمگین آفریده شده اند زود خشم میکنند و برخی از مردم بقسمی متوحش آفریده شده اند که زود میترسند و این احوال که شمرده شد جز بمشارکت بدن حاصل نمیشود .

احوالی که برای نفس بمشارکت بدن حاصل میشود چند قسم است .  
پاره‌ای از این اقسام اولاً و بالذات برای بدن است ولی از نظر اینکه بدن دارای نفس است پاره‌ای دیگر میان نفس و بدن بالسویه تقسیم شده .  
خواب و بیداری و صحت و مرض از احوالی است که برای بدن پیدامیشود و مبادی آنها در بدن است پس این احوال اولاً و بالذات برای بدن میباشد لیکن از این جهت برای بدن است که در تن جان باقی است .

تخیل و شهوت و غضب و دیگر چیزهای از این قبیل برای نفس است ولی از نظر اینکه جان در تن است و بدن را از این جهت عروض می‌یابد که اولاً نفس این تن را امور مذکوره عارض شده اند هر چند نفس را از این جهت عارض شده اند که نفس دارای بدن است و نمی‌گوئیم از ناحیه بدن این عوارض یافت گشته اند .

غم و حزن چنین هستند و هیچیک از این امور نیست که اولاً بر بدن از نظر اینکه بدن است عارض شود و همه این امور احوال چیزی هستند که مقارن با بدن است که اگر مقارن بدن نبود عارض بدن نمی‌شد و این امور احوال بدن است از ناحیه نفس زیرا که اولاً برای نفس حصول می‌یابند ولیکن نفسی که دارای تن است و نمی‌گوئیم از قبل بدن یافت میگردند .

اما دردی که انسان از کتک می‌کشد و تغییر مزاج حاصله از آن در بدن موجود میشود زیرا تفرق اتصال و تفرق مزاج از احوال بدن است از آن جهت که بدن است و نیز موجود در حسی است که آنرا حس می‌دند از جهتی که احساس میکند ولیکن سبب این احساس بدن است و نزدیکتر بیقین آن است که گرسنگی و شهوت هم از این قبیل باشد .

کند یافت میشود .

بیان مطلب آنکه چنانکه بزودی خواهیم گفت نفس در ماده‌ای که تن باشد منطبع نیست و لیک همت نفس منصرف بماده است و چون این قسم تعلق باعث میشود که عنصر بدنی را از مقتضای طبیعت خود برگرداند پس تازگی نخواهد داشت که نفس شریف و توانا تأثیرش از اختصاص با بدن تجاوز کرده باشد و چون فرورفتگی در بدن و علاقه بآن شدید نباشد و از افرادی باشد که جزء طبقه نفوس قویه آفریده شده باشد میتواند این نفس مرضی را شفا دهد و اشرار را مریض کند و طبایعی را منهدم سازد و طبایعی را قویتر کند و عناصر برای آن نفس مستحیل شود . و غیر آتش آتش گردد و غیر زمین زمین شود و باران باران هائی بیاید و سبب فراوانی گردد چنانکه باران او خسف و وباء هر يك بحسب وجوب عقلی پیدا می شود .

بالجمله جائز است که آنچه متعلق باستحالة عنصر است اراده او را در اضداد پیروی کنند زیرا که عنصر منطبع و فرمانبردار است و آنچه را که در اراده خود تخیل میکنند در عنصر یافت شود خلاصه آنکه عنصر فرمانبر نفس باشد و طاعتش برای این نفس از طاعت اضداد مؤثر باشد و این کار نیز از خواص قوای نبوی است و مبادریش خاصیت نبی را از نظر قوه متخیله بیان کردیم و آن خاصیتی بود که تعلق بقوای حیوانی مدر که آن داشت و این خاصیت مذکور در این فصل تعلق بقوه حیوانی محرکه اجماعی پیغمبری که دارای نبوت بزرگ است میباشد .

گوئیم چنانکه آشکار شد تمام قوای حیوانی را فعل جز بمشارکت بدن امکان ندارد و وجود قوا برای اینکه طوری باشند که فعلی انجام دهند بقوای حیوان است پس نتیجه میشود که قوای حیوان وقتی کار میکنند که در بدن باشند پس وجود این قوا باینگونه است که بدنی باشند و پس از خرابی بدن برای قوای حیوانی

را بدون نیاز باینکه مماسه و فعل و انفعال جسمانی که از تضاد حاصل میشود بیوشانند. بلکه صورتی که در نفس است مبدء حوادثی است که در عنصر یافت میشود چنانکه صورت صحتی که در جان طیب است علت شفای از مرض برای مریض است و همچنین صورت تخت که در ذات بخار است علت پیدایش تخت میگردد و لیک این صورت از مبادی میباشد که برای صدور معلول خود محتاج بآلات و وسائط است و از اینرو بآلات محتاج است که دارای عجز و ضعف است.

بحال مریضی که توهم میکند و سالم شود و حال تندرستی که توهم میکند مریض شود بنگرید که چون صورتی در وهم یادر نفس آنها یافت شد عنصر بدنی آن صورت را اطاعت کرده و از آن منفعل میشود و همت و مرض پیدا میشود و این کار از طیب که بآلات و وسائطی محتاج است سودمندتر است.

بدین سبب است که انسان بر تنه درختی که بر زمین افتاده میدود ولی اگر آنرا پلی کنند که زیر پل پرتگاهی باشد جز بطور احتیاط نمیتواند بر آن چوب راه رود زیرا در جان خود صورت پرت شدن را بطور قوی و شدید تخیل میکند و طبیعت او هم این خیال و تصور را اجابت میکند.

و ضد این وهم که ثبات و استمرار باشد طبیعت او اجابت میکند پس وقتی که صور وجود آنها در نفس مستحکم شد و چنین اعتقاد گشت که باید این صور یافت شود بسیار اتفاق می افتد که ماده که از شأن آن انفعال از نفس است منفعل میگردد و آنچه میخواهد می شود.

و اگر این صورت در نفس کلی سماء و عالم باشد رواست که در طبیعت کلی مؤثر باشد و اگر در نفس جزئی باشد جائز است که در طبیعت مؤثر باشد.

بسیار میشود که نفس در تن دیگری تأثیر میکند چنانکه در بدن خود او چشم چشمه زن و وهم دیگری تأثیر میکند بلکه وقتی نفس قوی و شریف و شبیه بمبادی دید عنصر جان از آن اطاعت می کند و منفعل می شود و آنچه را که در عنصر تصور

# مقاله پنجم

## فصل اول

### از گفتگوی در نیروی حیوانی آسوده شدیم

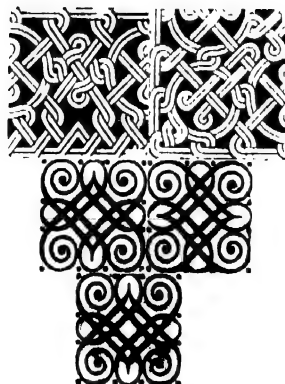
#### و اکنون باید در قرای انسانی گفتگو کرد

گوئیم : انسان دارای اختصاصاتی است که حیوانات دیگر با او شریک نیستند اولین اختصاص انسانی این است که چون در ادامه بقای خود از مشارکت غیر بی نیاز است و نمیتواند مانند حیوانات دیگر تنها زندگی کند و فقط باموری که در طبیعت است اقتصار کند چنانکه اگر در بسط زمین تنهاسایک انسان باشد و جز امور موجود در طبیعت دردسترس او نباشد یا این است که آن يك تن هلاك میشود یا بزنگانی دشواری دچار خواهد شد و چنانکه در جایهای دیگر خواهید دانست اینهم برای فضیلت انسان و نقائص دیگر حیوانات است .

انسان بهیزهائی زائد از آنچه در طبیعت است محتاج میباشد مثل اینکه غذای پخته و جامه دوخته میخواهد و نیز تادراغذیه ای که در طبیعت موجود است تصرفی در آن نکند ملامت بامزاج او نخواهد شد و زندگانی خوبی با آن اغذیه نخواهد داشت ولی حیوانات دیگر را در طبیعت لباس هریک باخود موجود است بدین سبب است که اولین احتیاج انسان بزراع است و همچنین بضاعات دیگری محتاج است که از اینجا است که یکفرد انسان را ممکن نمیشود احتیاجاس خویش را فراهم سازد و بمشارکت و کمک دیگران نیازمند است که یکی برای او نان بیزدویکی پارچه ببافد و دیگری از

بقائنی نیست

مادر کتب طبی خود در استعدادات اشخاص مختلف که برخی بالذات وبالطبع و دسته‌ای بحسب اختلاف احوال فرح و حسد و غضب و کینه و سلامت و غیره می‌یابند تکلم کردیم و پیشینیان را چیزی که در حدود آن مباحث باشد نبود و این مطالب را باید در آن کتب طبی خوانند .



روی تسخیر طبیعی و الهام است و بدین سبب است که کارها و صنعت های آنها گوناگون نیست و بیشتر این امور برای اصلاح احوال و ضرورت فرعی آنهاست نه برای ضرورت شخصی ولی صنعتی که از خواص انسان است بیشتر برای ضرورت شخصی و صلاح حال همان شخص صنعتگر است .

**خنده و گریه از خصائص انسان است**  
از خواص انسان یکی این است که چون اشیاء نادره را ادراک کرد انفعالی در جان او پیر و این ادراک پیدا میشود که تعجب نام دارد و تعجب موجب خنده میگردد و چون چیزهای نامألوم باطبع خود را ادراک کرد انفعالی دیگر در جان او پیدا میشود که تنفر و انضجار نامیده میشود و در پی این تنفر گریه میکند .

انسان نیز دارای این اختصاص است که برخی از کارهایی را که می تواند بکند کارهایی است که برای او سزاوار نیست و در خرد سالی تعلیم می گیرد که این کارها را نکند و بهمین طور بزرگ میشود و چون در کودکی یاد گرفته که این کارها را نباید بکند این اعتقاد غریزی او میشود .

در مقابل افعالی که نباید بکند دسته ای دیگر از افعالند که با او تعلیم داده میشود که باید آنها را انجام دهد و دسته اول را افعال قبیحه و زشت و دسته دوم را کارهای خوب و پسندیده می گویند و این اختصاص برای دیگر جانوران نیست اگر حیوانات کاری را که میتوانند بکنند ترك میکنند چنانکه شیر آموخته صاحب خود را نمی درد و بچه خود را نمی خورد سبب این اعتقاد ایمانی و رانی در جان او نیست بلکه هیئت نفسانی دیگر سبب این کار شده .

بیان مطلب: هر حیوانی بالطبع بقاء آنچه را که سبب لذت اوست میخواهد و چون شخصی که او را غذا می دهد نزد آن حیوان لذیذ شده زیرا هر نفعی برای کسی که بحال او نفع دارد لذیذ است پس برای شیرمانع از دریدن اعتقاد قلمی نیست بلکه هیئت و عارض نفسانی دیگر است .

بلاد دوردست برای او مناعی بیاورد و او چیزی که نزدیک بمناع باشد بدو بدهد و پس برای این اسباب و سببهای دیگر که پوشیده تر از این است بشراحتیاج یافت که دارای قدرتی باشد که آنچه در جان او است بدیگری که همانند او است باعلامت وضعی اعلام کند و بهترین چیزی که برای این کار شایستگی داشت صورت بود زیرا که صوت بحروفی منشعب میگردد که بدون آنکه بدن را زحمتی دهد ترکیبات بسیاری پیدا میکند و چون صوت حقیقی است که پایدار و ثابت نیمه‌اند از اینرو اگر انسان بخواهد کسی آنرا نفهمد البته طبق منظور او خواهد ماند .

انسان پس از صوت با اشاره نیازمند است زیرا اشاره همچنین است که میتواند مقصود آدمی را حکایت کند ولی صوت از اشاره بمقصود بیشتر دلالت میکند زیرا اشاره بچیزهایی که چشم بر آن میافتد واقع می‌شود و البته در جهت مخصوص خواهد بود و شخص محتاج است که چون بخواهد مراد خویش را اعلام کند بتکلف حدقه خود را حرکات بسیاری دهد که تا باین حرکات اشاره را بفهماند ولی در استعانت از صوت محتاج نیست که از جهت مخصوص باشد و نیز از اینکه تحریکاتی را آدمی مراعات کند بی‌نیاز است و همچنین صوت مانند رنگ بمتوسطی احتیاج ندارد و نیز مانند اشاره باموری نیازمند نیست از اینرو طبیعت برای نفس چنان قرارداد که اصواتی تألیف کند و برای اعلام مقصود بغير این تألیفات متوسطل گردد .

حیوانات دیگر را نیز اصواتی است که دیگری باشند این آواز بجان او آگاه میشود ولی این اصوات دلالت طبیعی دارد و بالجمله از اینجهت دلالت صوت انسانی بوضع شد که اغراض او غیر متناهی است و امکان نداشت که اصوات نامتناهی برای دلالت بر اغراض نامتناهی باشد .

دیگر از اختصاصات انسان اتخاذ مجامع و استنباط صنایع است	داشتن صنعت از
و حیوانات دیگر بخصوص طیور را در ساختن لانه صنایع	خصائص انسان
شگفتی است ولی اینکار از روی فکر و استنباط نیست بلکه از	است



این احوال و افعال که گفته شد از اموری است که برای انسان یافت می شود که بیشتر آنها اختصاص بانسان دارد و اگرچه پاره ای از آنها بدنی باشند لکن برای بدن انسان است بسبب نفسی که انسان دارد که برای حیوان نیست.

انسان در امور کلی و جزئی دارای تصرفی است ولی در امور کلی تنها اعتقاد کفایت میکند اگرچه در عمل باشد زیرا کسی که دارای رأی کلی شد که چگونه باید خانه ساخته شود البته خانه مخصوصی در این رأی مضمّن نیست زیرا افعال بامور جزئی انجام می یابد و از آراء جزئی صادر میگردد .

بیان مطلب آنکه کلی از نظر اینکه کلی است یک چیز دون چیز دیگر اختصاص ندارد و ما شرح این مطلب را بابتضام این که در امور عامه که آخرین فنون شفاست و در آئیه از نظر شما خواهد گذشت بتأخیری اندازیم .

پس نتیجه این شد که انسان دارای قوه ایست که بآراء کلی مخصوص است و دارای قوه دیگری که برویه و اندیشه در امور جزئی که سزاوار بفعل یا تترك است از اموری که دارای سود و زیان است و خیر و شر و خوب و زشت بآن گفته می شود اختصاص دارد .

عمل جزئی بنوعی قیاس و تأمل درست یا نادرست انجام می گیرد و غایت آن این است که از امور ممکنه رأی جزئی در آینده انجام دهد و در امور واجبه و ممتنعه فکر نمیشود که آیا بشود یا نه و در امور گذشته هم فکر و تأمل راه ندارد و چون این قوه حکم نمود قوه قصد و تصمیم این حکم را فرمانبری کرده و بدن را حرکت میدهد چنانکه همین قوه در حیوانات احکام قوای دیگری را پیروی میکرد و این قوه برای امور جزئی از قوه ای که برای ادراك کلیات بود مقدمات کبری را استمداد می کند و در عمل جزئی از آن نتیجه می گیرد

قوه نخستین نفس انسانی بنظر نسبت داده میشود و عقل نظری خوانده میگردد قوه دومین او بعمل نسبت داده میشود و عقل عملی گفته میشود. کار آن صدق و کذب و

بسا اتفاق می افتد که این قبیل هیئتهای نفسانی از الهام الهی در نهاد حیوان سرشته شده چنانکه هر حیوانی زاده خود را بدون اعتقاد طبعاً دوست دارد و این دوست داشتن مانند تخیل پاره ای از افراد انسان است نسبت به چیز نافع و لذیذ یا نفرت او وقتی که آن در صورت چیز منفوری باشد

گاهی انسان می فهمد که دیگری دانست که او کاری کرده که نزد او مسلم بوده. که این کار را نباید کرد از این رویك انفعال نفسانی برای او پیدا می شود که خجالت نام دارد و خجالت هم از خواص انسانی است.

گاهی هم انفعال نفسانی دیگری برای او پیدا میشود که از آینده ضرری روی میدهد و این انفعال ترس نام دارد و حال آنکه حیوانات دیگر را ترس از آینده نیست و از امور حاضر می ترسند و انسان در مقابل ترس امیدواری هم دارد و تامل آنکه حیوانات دیگر امیدواری در زمان آینده ندارند و جز زمان حاضر را نمی بینند و اگر برای آینده دور اندیشی دارند از راه عقل و شعور نیست بلکه این هم نوعی از غریزه است که در طبیعت هیوان سرشته شده چنانکه :

مور گرد آورد بتابستان - تا که راحت بود زمستانش

نزدیک باین اختصاص آن است که انسان در امور آینده می اندیشد که آیا هزار بار است بکندیانه و بر این کار تصمیمی می گیرد که در آتیه آن کار را بکندیانه ولی چون موقع خود را رسید خلاف تصمیم را انجام می دهد و آنچه را که قصد کرده بود نکند می کند و بالعکس

ولی حیوانات دیگر را از تهیه امور مستقبل فقط يك طریق بیش نیست که بآن مطبوع گشته اند خواه با عاقبت او موافق باشد یا نه.

اخص خواص انسانی تصور معانی کلی عقلی و مجرد میباشد که بطور تجرید تام از ماده مجرد شده باشد چنانکه در پیش بیان کردیم و انسان بمجهولات تصدیقی و تصویری از معلومات عقلی میرسد.

نمی‌یابد استکمال یابد و این استعداد برای نفس بقوه است که عقل نظری نام دارد که از آفاتی که از مشارکت بدن آنرا عارض می‌شود مستعد است که احتراز جوید چنانکه در جای خود شرح خواهیم داد. و همچنین مستعد است که در مشارکت با تن بطوری که سزاوار بالو باشد تصرف کند. و این استعداد برای نفس بقوه است که عقل عملی نام دارد و قوه عملی رئیس آن دسته از قوای نفس است که بجهت مشارکت بدن دارا است و اما غیر از این دو قوه قوای دیگر نفس پس از آن که بدن استعداد یافت برای منفعت بدن افاضه می‌گردند و اخلاق برای نفس از این دو قوه حاصل می‌شود چنانکه در گذشته باین مطلب اشاره‌ای کردیم.

برای هر يك از این دو قوه استعدادی است و کمال و استعداد صرف هر يك از این دو نیرو عقل هیولانی نامیده می‌شود خواه که قوه عقل نظری باشد یا قوه عقل عملی و پس از این مرتبه برای هر يك از این دو آن می‌ادی که موجب کمال افعال آنان شود حاصل می‌گردد.

یعنی برای عقل نظری مقدمات اولیه و آنچه جاری مجرای آن است یافت می‌شود و برای عقل عملی مقدمات مشهوره و هیئتهای دیگر یافت می‌شود و در این هنگام هر يك از این دو عقل عقل بملکه نامیده می‌گردد سپس برای هر يك از این دو کمال مکتب و حاصل می‌شود و ما این مطالب را در پیش شرح دادیم و واجب است بیان کنیم که استعداد نفس برای قبول معقولات بعقل هیولانی جسمانی و صورت قائم و پایدار بجسم نیست.

کار این خیر و شر در جزئیات است. کار آن واجب و ممتنع و کار این و این قبیح و جمیل و مباح است. مبادی آن از مقدمات اولیه است مبادی این از مشهورات و مقبولات و مضمونات و تجربیات واهی و سستی که از مضمونات حاصل میشود که غیر از تجربیات وثیقه است و برای هر يك از این دو قوه رأی و گمانی است پس رأی اعتقادی است که شخص بآن جازم باشد و گمان اعتقادی است که با تجویز وقوع طرف مخالف میلی بآن پیدا شده باشد.

اینطور نیست که هر کسی گمان یافت رأی جزمی بر آن یابد چنانکه اینطور نیست که هر کسی حس کرد تعقل هم بکند و هر کسی که تخیل کرد گمان یا اعتقاد یا رأی پیدا کند.

پس در انسان يك حاکم حسی و يك حاکم تخیلی و وهمی و يك حاکم نظری و يك حاکم عملی وجود دارد. مبادی عللی که قوه تصمیم شخص اعضاء را تحریک می دهد و هم خیالی و عقل عملی و شهوت و غضب است و حیوانات دیگر را از این چهار امر که گفته شد تمایز می باشد.

عقل عملی در همه افعال خود بیدن و قوای بدنی محتاج نیست اما عقل نظری حاجتمند بیدن و قوای بدنی است لیکن نه همیشه و نه از هر وجه بلکه گاهی بذات خود مستغنی است.

هیچيك از این دو عقل حقیقت نفس انسانی نیست بلکه نفس چیزی است که دارای این نیروها می باشد و چنانکه بیان شد جوهری است منفرد و دارای این استعداد است که افعال خود را پاره ای با آلات و اقبال کلی بر آن انجام دهد و در پاره ای دیگر

**عقل نظری و عمل  
حقیقت و ماهیت  
نفس نیستند بلکه  
قوای آن محسوبند**

از اعمال بنوعی خاص محتاج بآلات است و در بعضی از افعال هم ابدا بآلات احتیاج ندارد و ماهمه این مطالب را در آتیه شرح خواهیم داد

پس جوهر نفس مستعد است که از چیزهائی که مافوق آنست که احتیاج بمادون

پس يك نهايت بالعرض و يك نهايت بالذات است چنانكه يك امتداد بالذات و امتداد بالعرض میباشد . اگر نقطه قبول چیزی میکرد ذاتی جدا گانه داشت آنوقت نقطه را دورو بود يك روی آن بخطی بود که از آن تمیز یافته و روی دیگرش بسوی صورتی بود که آنرا پذیرفته و از خط بقوام ذات خود منفصل میشد و چون خطی که از این نقطه انفصال یافت ناچار دارای نهایتی خواهد بود نقطه دیگری نهایت این خط خواهد شد و آن نقطه نهایت خط میکرد نه نقطه سابق و هر اشکالی که در آن بود در این نقطه هم خواهد بود و از قبول این مطلب لازم میآید که در خط نقاط زیادی باشد خواه منتهای باشد یا غیر منتهای و در جاهای دیگر به محال بودن این عقیده اشاره کردیم و بیان کردیم که از کثرت نقاط جسم پیدانی شود و آشکار نموده ایم که نقطه را وضع خاصی نیست و زیان ندارد که پیاره ای از مطالب که پیش تر گفته ایم اشاره کنیم .

گوئیم: آن دو نقطه که در دو طرف نقطه واقع میشوند بیرون از این نیست که یا این نقطه میانی بین آن دورا حاجب و مانع است پس آن دو نقطه به یکدیگر تماس نخواهند یافت و لازم میآید که نقطه میانی بنابر اصولی که در پیش گذشت قسمت شود و این محال است یا اینست که نقطه میانی دو نقطه را که در دو سمت و دو طرف آن قرار دارد از تماس منع نمیکند پس بنابر این فرض صور معقوله در تمام این نقاط حلول میکند و هر سه نقطه يك نقطه میشود باینکه ما این نقطه واحدا از خط منفصل دانستیم پس خط را از جهتی که از این نقطه منفصل میشود طرفی غیر از این نقطه خواهد بود و ناچار باید که این نقطه با نقطه سابق در اشاره حسی متباین باشد باینکه بنابر این گفتار که منع از تماس نکند و یکی باشند در اشاره مشترك خواهد بود و این امر محال است پس این شق که محل و جایگاه معقولات قسمتی از جسم باشد که غیر منقسم است بساطل شد و شق دوم باقی ماند که محل معقولات از جسم منقسم می باشد .

## فصل دوم

### در اینکه روان انسانی منطبق در ماده نیست

از چیزهای غیرقابل شك يکي اینست که در انسان چیزی است که یساری آن معقولات را درك میکند و ما میگوئیم گوهری که جایگاه معقولات است جسم و باینده بجسم هم نیست که قوه‌ای درجسم باشد تا فساد جسم آنهم فاسد گردد و همچنین این گوهر صورت جسم نیست زیرا اگر محل معقولات جسم یا مقداری از مقادیر باشد بیرون از آن نخواهد بود که صورت معقوله یا در چیزی از جسم که وحدانی است و منقسم حلول میکند یا در قسمتی از جسم که منقسم است حلول می‌کند.

چیزی از جسم که قسمت پذیر نیست ناچار طرف جسم  
دلیل اول بر تجرد  
است که نقطه است و باید امعان نظر نمود که آیا  
نفس  
ممکن است جایگاه معقولات طرفی از جسم باشد که غیر  
منقسم است.

گوئیم این امر محال است زیرا نقطه نهایت خط است و در اشاره حسی تمیزی از خط ندارد و نیز از مقداری که منتهی باین نقطه شده تمیزی را که بتواند چیزی در این نقطه بدون اینکه درجسمی که این نقطه در آن است حلول کند ندارد بلکه همینطور که نقطه را ذاتی جدا گانه نیست و فقط برای چیزیکه بالذات مقدار است طرف ذاتی است همچنین میتوان گفت که آنچه در مقداری که باین نقطه متقدر است حلول کند یا بالعرض در این نقطه هم حلول می‌نماید و همین طور که جسم باین مقدار بالعرض متقدر است همچنین بالعرض بنقطه متناهی میشود.

کرد و هیچ شك نداریم که وقتی جنس و فصلی باشد ازهم قابل تمیز خواهند بود و این تمیز متوقف بتوهم قسمت نیست پس باید اجناس و فصول بالفعل غیر منتهای باشد باینکه مسلم است که اجناس و فصول واجزاء حد برای يك چیز از هر جهت منتهای است .

اگر جائز بود که اجناس و فصول بالفعل غیر منتهای باشد جائز نبود که جسم بدین صورت نامتنهائی در آید بجهت آنکه اجزاء جسم بالقوه غیر منتهائی است زیرا این عقیده باعث می شود که جسم واحد باجزاء غیر منتهائی بالفعل انتقال یابد و این رأی باطل است .

اکنون طور دیگری این صورت معقوله را تقسیم کنیم جنس رادرستی و فصل را درستی دیگر بریم و اگر این قسمت را هم تغییر دهید بیرون از آن نخواهد بود که رادرستی نصف جنس و نصف فصل قرار می گیرد و در جانب دیگر هم همچنین یا باعث می شود که جنس و فصل باین دو قسم منتقل می شوند پس جنس و فصل هر يك قسمی از قسمت نائل می گردند و در نتیجه فرض و همی و قسمت فرضی ماجایگاه جنس و فصل را تغییر میدهد .

و هر يك از این دورا بسوئی بنابر خواهش و اراده مریدی می کشد با اینکه اینهم تازه کفایت نمی کند زیرا برای ما ممکن است که قسمی در قسمی ایقاع کنیم .

و نیز ممکن نیست که هر معقول بمعقولات ابسط از خود منقسم شود زیرا در اینجا معقولانی است که ابسط معقولات است و مبادی ترکیب در سائر معقولات است که آنها را اجناس و فصول نیست و در کم و در معنی قسمت نمی پذیرند .

پس ممکن نیست که اجزاء مفروضه متشابه باشد و هر يك را معنای کل باشد و نیز ممکن نیست غیر متشابه باشند و بآن بیانات که سابقاً گفتیم واجب نیست که صورت معقوله منقسم شود و چون امکان نیافت که صورت معقوله انقسام یابد و نه اینکه در طرفی از مقادیر که غیر منقسم است حلول کند ناچار است که در ما برای آن صورت

پس فرض می‌کنیم که صورت معقوله در چیزی منقسم واقع شود و چون در این شئی منقسم اقسامی فرض کنیم صورت معقوله که در آن حلول کرده منقسم میشود و بیرون از این نیست که چون صورت قسمت شد و دو نیم گشت این دو نیم باهم متشابهند یا غیر متشابه.

اگر این دو نیم باهم شبیه باشند چگونه می‌شود که از این دو چیزی حاصل شود که این دو نباشد زیرا کل از نظر اینکه کل است جزء نمی‌باشد مگر اینکه کل چیزی باشد که از جهت زیادت در مقدار و زیادت در عدد از آن دو حاصل شونده از جهت صورت و بنابراین صورت معقوله شکل معینی یا عدد معینی می‌شود با اینکه هر صورت معقوله شکل و عدد نیست و این صورت صورت خیالی میگردد نه صورت عقلی (۱)

خوانندگان میدانند که ممکن نیست هر يك از این دو جزء را بعینه کل دانست زیرا که جزء ثانی داخل در معنای کل و از معنای جزء دیگر خارج است و جزء و اضحات است که یکی از این دو جزء بقتهائی بر نفس معنای تمام دلالت نمی‌کند.

اگر این دو جزء غیر متشابه باشند باید دید که چگونه ممکن است چنین چیزی شود و چگونه می‌شود که برای صورت معقوله اجزائی غیر مشابه باشد زیرا جزا اجزاء حد که اجناس و فصول است اجزاء متشابه دیگری امکان پذیر نیست. از این فرض محالاتی لازم می‌آید که یکی این است هر جسمی بالقوه قابل قسمت بنا متناهی است.

پس باید اجناس و فصول هم بالقوه غیر متناهی باشند و این امر محال است و در جای خود مسلم شده که اجناس و فصول ذاتی برای يك چیز بالقوه غیر متناهی نیستند و چون نمی‌شود در آن جسم طوری توهم قسمت نمود که جنس و فصل را ازهم جدا

---

۱- زیرا انسان منطلق عکس موجه کلیه موجه نیست بلکه موجه جزیه است یعنی ممکن است شکل و عدد نامعینی را بطور کلی تعقل کرد اما لازم نمی‌آید که هر صورت معقوله شکل و عدد نامعینی باشد.



اگر برای هر جزئی نسبتی فرض شود آیا این نسبت بذات معقوله چنانکه هست فرض شده یا بجزئی از ذات معقوله فرض گشته .

اگر برای هر جزئی که فرض شود نسبتی بذات است چنانکه هست پس این اجزاء اجزاء معنای معقول نخواهند بود بلکه هریک از این اجزاء فی نفسه معقولند .

اگر هر جزئی را نسبتی بذات است غیر نسبت جزء دیگر معلوم است که در این وقت ذات معقول منقسم می شود با آنکه ما آنرا غیر منقسم دانستیم و این خلف است و اگر نسبت هریک به چیزی از ذات باشد که غیر از نسبت دیگری است پس انقسام ذات ظاهر تر است از مطالب فوق آشکار می شود که صورت منطبع در ماده جسمانی جز برای امور جزئی منقسم الاشباه نیست و برای هر جزئی از آن بالفعل یا بالقوه بجزئی از آن نسبت است .

چیزی که در اجزاء حد متکثر است آنرا از جهت تمام وحدتی  
دلیل سوم بر تجرد  
نفسی ناطقه  
است که قابل انقسام نیست پس باید امعان نظر کرد که چگونه  
موجود وحدانی از نظر اینکه واحد است در منقسم مرتسم  
میشود و کلام مادر آن و در آنچه بعد منقسم میشود بعینه یکی است .

در جای خود میرهن گشته که معقولانی را که نفس ناطقه  
دلیل چهارم بر تجرد  
نفسی ناطقه  
می تواند بالفعل يك تعقل کند غیر متناهی است و این مقدمه  
هم بثبوت رسیده که چیزی که توانای بامور غیر متناهی است  
نمی تواند جسم و قوه جسم باشد و در فنون گذشته بر این مطلب برهان آورده شد پس  
نتیجه میگیریم که ذاتی که معقولات را تصور میکند قائم و پاینده بجسم نیست و فعل  
آن در جسم نیست و خود آنهم جسم نیست و شخص را نمی رسد بگوید که قوه خیال  
نیز چنین است زیرا قوای حیوانی هر چه را از اشیاء بی نهایت مادام که تحت تصریف قوه  
ناطقه در نیامده نمیتواند تخیل کند .

نیز ممکن است اشکال نمود که این قوه قوه قابله عقلی است نه قوه فاعله و شما بر

قابلی وجود داشته باشد و خواه و ناخواه باید قبول کرد که منحل معقولات جوهری مجرد است و جسم نیست و چیزی که از وجود ما معقولات را قبول می کند قوه جسمانی نیست زیرا قوه جسمانی را همان انقسامات که جسم را ملحق می شود آنرا الحاق می یابد و محالات دیگری هم رو می آورد بلکه آنچه که صورت معقوله را از ما تلقی می کند جوهری است غیر جسمانی و ما باید که بر این مدعا برهان دیگری آوریم .

گوئیم : قوه عقلی معقولات را از کم معین، این، وضع و دیگر امور از پیش گفته شده مجرد می گرداند پس باید دید این صورتی که در ذهن پیدا شده و قابل اشاره نمی باشد چگونه از وضع تجرید یافته آیا بقیاس چیزی است که از آن مأخوذ شده یا بسنجش چیزی است که صورت را اخذ کرده یعنی وجود این حقیقت معقوله مجرد از وضع آیا در وجود خارجی یا در وجود ذهنی متصور در جوهر قابل چنین است و چون محال است که در وجود خارجی باین حال باشد پس تنها این فرض باقی ماند که در وجود عقلی مفارق از وضع و این باین حال باشد که قبول انقسام و تجرید و اشاره و دیگر چیزهای از این قبیل نمیکند بنابراین ممکن نیست صورت معقوله در جسم منطبق باشد .

دلیل دوم بر تجرید نفس نیز وقتی صورت وحدانی غیر منقسم را که در معنی قابل انقسام نیست در ماده منقسمه دارای جهات منطبق شود بیرون از این

نیست که یا برای هیچیک از اجزائی که در این جسم فرض شده بچیز معقول وحدانی غیر منقسم مجرد از ماده نسبتی نیست یا برای هر یک از اجزاء آن که فرض شود نسبتی است یا برای پاره ای نسبتی و برای پاره ای دیگر نسبت نیست .

اگر برای هیچیک از اجزاء ز برای کل این اجزاء نسبتی نباشد البته مجتمع از مبانیات مبائن خواهد بود .

اگر برای بعضی از اجزاء نسبت است و بعضی دیگر را نسبت نیست پس این بعض را در معنای معقول شرکت نیست .

در اینجا اختلاف مواد و اعراض نیست زیرا ماده و اعراض موجوده یکی است و اختلاف تجرید و وجود در ماده نیز نیست زیرا هر دو صورت در ماده هستند و اختلاف خصوص و عموم نیز نیست زیرا اگر یکی از این دو صورت جزئیت استفاده کرده بسبب ماده جزئی و لواحق که از جهت ماده در آن است جزئی شده و این معنی یکی از دو صورت غیر از دیگری اختصاص ندارد و این اشکال برای ادراک ذات خود وارد نیست زیرا ذات خود را درک می کند اگر چه در اغلب مقارن با جسمانی که با آن است تعقل می کند چنانکه مایان کردیم .

این مطلب را هم میدانید که جائز نیست که این تعقل بوجود صورت دیگری غیر از صورت آلت خود باشد زیرا محال بودن این عقیده از محالات دیگر بیستر است و چون صورت معقول در ذات آدمی وارد شد ذات انسان را مشعر میکند که آنچه این صورت صورت آن است چیست یا آنچه این صورت با آن مضاف است چیست پس صورت مضاف داخل در این جوهر خواهد بود و این صورت معقوله صورت این آلت نیست و همچنین صورت چیزی که بالذات بآن اضافه شده باشد نیست زیرا ذات این آلت جوهر است و ماصورت ذات این را نزد خود می یابیم با آنکه این جوهر فی حد ذاته غیر مضاف است .

این برهان که گفته شد دلیلی واضح است که مدرک بتوسط آلت نمیتواند آلت خود را درک کند و از اینجاست که نیروی حس شئی خارجی را احساس می کند ولی ذات خویش و آلت و ادراک خود را حس نمی کند و خیال نیز چنین است و ذات خود و فعل خود را خیال نمی کند بلکه اگر هم آلت خود را تخیل کند بطوری تخیل می کند که این آلت را تخصیص ندهد که این آلت ناچار آلت خود اوست و غیر او را نیست مگر این که حس صورت آلت او را بر او وارد کند اگر چنین چیزی امکان داشته باشد . پس در این هنگام هم يك خیال مآخوذ از حس را که در نزد او غیر مضاف به چیزی است حکایت کرده و اگر حس نبود این تخیل هم انجام نمی گرفت .

تنهایی قوه فاعله برهان آوردید و شکی نیست که ممکن است قوه قابله غیر متناهی باشد چنانکه در هیولی گفته اید .

مادر پاسخ این گوینده میگوئیم که نفس ناطقه بسیاری از اشیاء را پس از تصرف فعلی قبول می کند .

بر مدعای خود که مجرد نفس است چند دلیل دیگر گواه آوریم  
دلیل پنجم بر مجرد  
گوئیم : نیروی عقلی اگر بآلت جسمانی تعقل می کرد بقسمی  
نفس ناطقه

که فعل خاصش بآلت جسدانی تمام میشد باید که ذات و گوهر خود را تعقل نکند زیرا برای نفس میان خود و ذات خود آلتی نیست و نیز بین خود و بین آلت خود آلتی نی و همچنین بین او و بین اینکه تعقل کرده آلتی نیست با اینکه ذات خویش و آلت خویش را که فرمانبر است تعقل کرده و این مطلب را هم که تعقل کرده تعقل می کند پس نتیجه می شود که بذاتها تعقل می کند نه بآلت باز مجدداً تحقیق کرده و می گوئیم اینکه ذات نفس آلت خود را تعقل می کند یا برای وجود صورت خود آلت است یا برای این است که چون صورت دیگری که از نظر عدد مخالف آن است و این صورت در خود او و در آلت آنست تعقل می کند و یا برای وجود صورت دیگری است که در نوع غیر صورت آلت خود اوست و این صورت در آن و در آلت آن است .

اگر برای این باشد که صورت آلت او سبب تعقل اوست پس صورت آلت او بطور شرکت در آلت او و در خود اوست آن هم بطور دائم پس باید پیوسته آلت خود را تعقل کند زیرا سبب تعقل او و وصول صورت بدو بود .

اگر سبب تعقل او این باشد که صورتی از آلت او که در عدد غیر آن صورت است حاصل شده این هم باطل است زیرا اولاً برای اینکه اشیائی که داخل در یک حد هستند مغایرت آنها یا برای اختلاف مواد و احوال و اعراض است یا برای اختلاف کلی و جزئی و چیز مجرد از ماده و وجود در ماده است .

مانند دیگر قوا ضعیف شود و اینکه گاهی ضعیف میگردد برای عوائق و موانعی است که رخ داده پس ثابت شد که قوه عقلی در شمار قوای بدنی نیست.

از مطالب فوق این معنی بدست آمد که هر قوه که بآلت ادراک میکند ذات خود و ادراک خود را ادراک نمیکند و تکرار عمل آن قوا را ضعیف میسازد و ضعیف را دنبال قوی درک نمیکند و ادراک سخت آن را سست میسازد و فعل آن نیرو پس از ضعف آلت فعل، ضعیف میشود و قوه عقلی بخلاف همه این امور است.

اما اینکه توهم شده که نفس معقولات خود را فراموش میکند و در هنگام مریض بودن بدن فعل خود را انجام نمیدهد و در پیری هم از فعل خود که تعقل است باز میماند و این امور دایل است که فعل نفس جز بدن تمام نمیشود البته این توهم ناصواب و دور از حقیقت است زیرا این امور امری حتمی و ضروری نیست و ممکن است این عقیده را با عقیده مایع جمع کرد و نفس را اگر عاتقی از خارج نباشد بذاتها فعالی باشد و گاهی هم بواسطه حالی که عارض بدن گشته فعل خاص خود را ترک کند پس هر دو قول قابل جمع است دیگر باین اعتراض نباید توجهی کرد

لیکن ما میگوئیم گوهر نفس را دو فعل است یکی بقیاس بدن و سیاست در در بدن دیگر بقیاس بذات و بمبادی خود که ادراک بعقل باشد و این دو کار باهم متعاند و متمانع هستند و قابل جمع نمیباشند و نفس یکی از این دو اشتغال از کار دیگرش منصرف میشود و جمع بین دو کار برای او سخت است.

شواغل نفس از جهت بدن احساس، تخیل، شهوت، غضب، ترس، اندوه، فرح، درد است و شما وقتی این مطالب را خواهید دانست که مشغول تفکر در امر معقولی شوید آنوقت می بینید که همه این امور تعطیل میشود مگر اینکه باز این امور غلبه بر نفس کرده و آنرا متوجه بجهت خود کنند یعنی او را از تفکر در معقولات باز دارند.

نیز میدانید که حس نفس را از تعقل باز میدارد زیرا که چون نفس بمحسوس رو آورد از معقول باز میماند بی آنکه آلت عقل یا ذات عقل را بوجهی آفتی رسیده

از اموری که باین مطلب گواهی می دهد و ما را قانع می سازد  
**دلیل ششم بر تجرد نفس** که نفس مجرد است این است که قوایی که بواسطه آلتان  
ادراک می کنند از ادامه عمل خود خسته شده و از کار باز میمانند زیرا این آلات را  
ادامه حرکت خستگی و کلال می آورد و مزاج آنها را که جوهر و طبیعتش باشد فاسد  
میکند و اموری قوی که ادراک آنها دشوار است برای آلت ادراک، سستی و درماندگی  
می آورد و بسا میشود که آلت را فاسد میکند و پس از ادراک آن امر سخت، دیگر  
این آلات بواسطه فرورفتگی در آن انفعال از امر سخت، قادر بفعل ضعیف نخواهند  
بود چنانکه قوای حسی اینطور است زیرا محسوسات شاقه و مکرر آنرا ضعیف میکند  
و بسیار هم اتفاق می افتد که بکلی فاسد میشود چنانکه نور برای چشم و صدای شدید  
رعد برای گوش این دو حاسه را ناچیز و باطل میسازد و کسی که نور زیادی رادیده با  
آن رؤیب و پس از آن، نور ضعیف را نمی بیند و کسی که صدای بلندی شنیده با آن و  
پس از آن صوت ضعیف را ادراک نمیکند و کسی که شیرینی زیادی چشیده شیرینی  
کم را پس از آن احساس نمیکند ولی این امر در نیروی عاقله بعکس است زیرا که  
چون شخص در تعقل مداومت کرد و اموری را که قویتر است تصور نمود برای او  
سهولت قبول پیدا میشود که پس از آن ضعیفتر از آنها درک کند و اگر در پاره ای  
اوقات ملالی و کلالی قوه عقل را عروض یابد برای این است که عقل بآلت خیال  
که قابل کلال و خستگی پذیر است استعانت جسته و دیگر نمیتواند خیال عقل را  
خدمت کند و اگر جز برای این علت بود دائماً و یاد در بیشتر اوقات باید این کلال باشد  
با اینکه امر بضد است

همه اجزاء بدن پس از اینکه بحد نشوء و وقوف رسیدند کم د،  
**دلیل هفتم بر تجرد نفس** از قوت رو بضعف میآورند و این کار در کمتر از چهل سالگی  
در چهل سالگی اتفاق میافتد ولی قوه مدرکه معقولات بیشتر اوقات پس از چهل سالگی  
رو بقدرت و نمو میگذارد و توانا تر میشود و اگر این قوه از قوای بدنی بود باید که آنها

کند که نفس قوه بدن نیست که مانند قوه آهن ربا در جسم باشد تا در نتیجه نتواند این قوه به تنهایی یافت شود بدین سبب می خواهد چند دلیل بر این مدعا بیاورد و مابعداً خلاصه دلیل اول را که از همه مشکل تر است ذکر می کنیم :

نفس می تواند کلیات را درک کند و طبایع کلی بقید اینکه کلی هستند ممکن نیست که در جسم و یا در طرفی از جسم خواه منقسم باشد یا غیر منقسم حلول کند زیرا طرف جسم که نقطه است با تمیز و جدا از جسم است یا نیست و در هر دو صورت حلول صورت عقلی در آن محال است اما بنا بر اینکه نقطه ذاتی جدا گانه نداشته باشد و طرف و منتهای جسم باشد هر چه در نقطه حلول کند و وارد شود در جسم حلول و ورود نموده و اگر نقطه را ذاتی و گوهری جدا از جسم باشد این امر محال است زیرا مبتنی بر این می شود که نقطه قابل تقسیم شود بدلیل اینکه هر چه در خارج وجودی ممتاز داشته باشد اگر چه جزء لای تجزئ باشد باز هم تجزیه پذیر است و نداشتن آلتیکه او را دو نیم کنیم زبان بقبول تجزیه آن وارد نمی سازد.

اما دلیل اینکه صورت معقوله نمیتواند در جسم حلول کند این است که هر مقداری پیوسته منقسم است و لازم می آید صورتی هم که در آن حلول کرده بتبع و پیروی مکان و محل خود منقسم شود و چون میشود قسمت نامتناهی در جسم فرض کرد در این صورت معقوله هم این فرض صحیح است با آنکه صورت معقوله ابداً قسمت نمییذیرد خواه اجزاء این قسمت متشابه و مانند هم باشند یا مختلف باشند

اکنون به بینیم بچه سبب این صورت معقول به دو جزء متشابه به یا مختلف قسمت نمی شود .

گوئیم : هر جزئی با کل خود بطور قطع مخالفتی دارد که یکی این است این جزء کوچکتر و ناقص ترا از کل خود است و گرنه تساوی جزء و کل لازم می آید و چون این مقدمه معلوم شد دانسته می شود که صورت معقوله دو جزء شد معنای دو جزء شدن این است که دو فرد شده با اینکه صورت کلی در ذهن یکی بیش نیست و این دو

باشد و می دانید که سبب تعطیل تعقل این است که نفس بکوری اشتغال جسته و از تعقل اعراض کرده و همین حال وقتی که مریض شود برای نفس رخ میدهد که افعال عقلی را تعطیل میکنند.

اگر ملکه عقلی مکتسب بواسطه فساد آلت باطل و فاسد شده باشد باید که چون آلت بحال خود برگشت انسان محتاج باشد که از نو پی کسب آن ملکه رود باینکه چنین نیست و گاه می شود که نفس بملکه خود و بهیئت عاقله خود و جمیع اموری که تعقل کرده پس از سلامت بازگشت میکند پس نتیجه میشود که آنچه را که کسب کرده بنوعی برای نفس موجود بوده ولی از التفات بآن بواسطه مواعی اعراض کرده بود.

اختلاف دو جهت فعل نفس تنها در افعال او باعث تمنع نیست بلکه چون خواست افعالی را هم که از یک جهت دارد زیاد انجام دهد همان محظوریش می آید چنانکه ترس نفس را از درد و شهوت از غضب و غضب از ترس باز می دارد و سبب همه اینها یکی است و آن این است که نفس بکلی یک چیز رو آورده .

از این مقدمات آشکار شد که واجب نیست چون چیزی فعل خود را هنگام اشتغال بچیز دیگری انجام ندهد نتواند که فعل خود را جز بشرط وجود این چیز که بآن اشتغال جسته بجا آورد و ما باید که در این مبحث زیاد گفتگو کنیم ولی پس از اینکه انسان در امری امعان نظر و دقت کرد و باندازه کفایت آنرا پیمان نمود دیگر تکلم زیاد تکلف است .

از اصول تقدیمی ما آشکار شد که نفس منطبع در بدن و نیز قائم ببدن نیست و باید که سبب اختصاص نفس ببدن برای اقتضاء هیئتی جزئی باشد که آنرا با اشتغال بسیاست بدن جزئی بواسطه عنایت ذاتی که باین بدن اختصاص یافته و داشته است و نفس باین طریق با بدن خاص که دارای هیئت و مزاجی است یافت شده.

## خلاصه فصل دوم

در این فصل مرحوم شیخ ابن سینا می خواهد تجرد نفس ناطقه را بیان کند یعنی بیان



# فصل سوم

## مستعمل بر دو مسئله است

مسئله اول - نفس انسانی چگونه از حواس

منتفع می شود

مسئله دوم - در اثبات حدوث نفس

قوای حیوانی در کارهائی نفس ناطقه را کمک میکند از جمله کمک های اویکی این است آنچه را که این قوا از جزئیات حس کرده اند بر آن وارد می کنند و از این جزئیات برای ما امور چهارگانه ذیل حاصل میشود:

ا - دهن کلیات مفرده را از راه تجرید معانی از ماده و علائق  
کارهائی که قوای حیوانی برای نفس و لواحق ماده انتزاع می کند و میان آنها امر مشترك و منباین ناطقه می تفند و عرضی و ذاتی را مراعات می کند و برای نفس از این کار مبادی

تصور پیدا می شود و این کار بمعاونت استعمال خیال و وهم است.

ب - نفس مناسباتی میان این کلیات مفرده واقع میسازد مانند سلب و ایجاب و هر تألیفی که در این کلیات بسلب یا ایجاب اولی و بنفسه بین و آشکار باشد نفس آنرا میگیرد و آنچه را که بنفسه آشکار نباشد ترك می کند تا اینکه واسطه بدست آورد باین معنی که آنرا قبول نمی کند تا برهانی بر آن اقامه نماید.

ج - نفس از این جزئیات مقدمات تجربی بدست می آورد از این راه که بتوسط حس معمولی را که برای موضوعی لازم حکم است حاصل می کند اعم از اینکه آن

جزء با کل خود بتجرید و عدم تجرید متبائن هستند یعنی کل آنها تجرید عقلی یافته بود و بوحدت جمعی رسیده بود و این دو جزء هنوز بتجرید تام نرسیده اند با آنکه فرض ما این بود که آخرین مراتب تجرید را این کلی پیموده. دیگر اینکه هرچیز را نمی شود تقسیم نمود چنانکه انسانی وجود صرف و وحدت و عتمل و نفس را تصور می کند با آنکه این معانی را تقسیم نیست بسبب اینکه تقسیم بر اشیائی واقع میشود که مقدار داشته باشد

اما سبب اینکه این صورت معقوله بدو جزء مختلف تقسیم نمیگردد این است که اگر باجزاء مختلف المعانی تقسیم شود این اجزاء را ناچار جنس و فصل خواهد بود و چون اجزاء صورت عقلی را بتبع انقسام جسم انقسامی نامتناهی مفروض شده لازم آید که جنس و فصل نیز غیر متعدد و بیرون از شمار شود و در جای خود دانسته شده که این سخن هرزه گوئی و یاوه سرائی است زیرا جنس و فصل اجزاء قوام شئی میباشند و اگر نامتناهی باشند شئی هرگز نخواهد تحقق یافت و اگر طوری دیگر تقسیم کنیم که جنس يك طرف رود و فصل طرف دیگر باز این حیلۀ برای ماسودی نخواهد داشت زیرا فصل علت تقوم جنس است و در وجود خارج با هم یار غارند و تاب مفارقت یکدیگر را نخواهند داشت و تنهها در فرض دو چیزند و اگر طوری دیگر تقسیم کنیم که بهر کدام از این دو جزء نصف جنس برسد این سخن هم در ژاژ خدائی از گفته پیش کمتر نیست بسبب اینکه جسم و فصل نیم و نصف نمیشوند و چون معلوم شد که صورت عقلی بهیچوجه قبول تقسیم نمی کند پس محل آن گوهری است غیر منقسم و آن نفس مجرد آدمی است .



اگر فرض شود که نفس را وجودی بود غیر از این وجود که با حدوث نفس وجود دارد البته در آن وجود مجرد قبلی پیش از تن عقلا جائز نیست که متکثر و بسیار باشد.

بیان مطلب : کثرت اشیاء یا از جهت ماهیت و صورت است یا از راه نسبت به عنصر و ماده که در امکان و از منته حدوث هر يك بآن اختصاص می یابد و یا تکثر از ناحیه علمی است که آن ماده را تقسیم کرده و چون در نفوس قبل از تعلق با بدن از راه ماهیت و صورت مغایرت نیست زیرا که صورت آن یکی است پس از جهت قابل کثرت خواهد بود و چون چیزی که این ماهیت بآن اختصاص یافته بدن است و فرض این است که نفس پیش از بدن بوده پس تکثر معنی نخواهد داشت .

اما اگر ممکن می شد که نفس موجود باشد ولی در بدن نباشد دیگر ممکن نمی شد که نفسی با نفس دیگر مغایرت عددی داشته باشد و این مطلب کلیت دارد زیرا اشیائی که ذات آنها فقط معانی است و نوعیات آنها باشخاص آنها متکثر میشود موجب تکثر، حوامل و قوایل آنهاست و نیز تکثر آنها بچیزهائی است که از آن منفعل شده اند و یا نسبت بچیزی است که بآن دارند و یا نسبت بچیزی است که از آن منفعل شده و یا فقط نسبت باز منته است و چون اصلاً مجرد باشند و این موجبات تفرق نباشد محال است که بتوان مغایرت و تکثری در آن فرض کرد .

پس این عقیده که نفس پیش از بدن عدداً متکثر بوده باطل شد.

گوئیم روانیست که پیش از بدن نفس یکی باشد زیرا وقتی که دو بدن پیدا شد دو نفس پیدا می شود و اگر این دو نفس دو قسمت از آن نفس واحد باشد چنین نتیجه می شود که شئی واحدی که عظم و حجم ندارد بالقوه منقسم شده و این قضیه هم بنابر اصولی که در طبیعیات و غیر آن گفته شده بطلانش آشکار است .

يك فرض دیگر هم این است که در دو بدن يك نفس باشد و مادراً بطلال چنین فرض بزراحت زیاد احتیاج نداریم .

بعبارت دیگر می گوئیم : نفوس بتوسط احوالی که آنها را لاحق می شود که از

حکم ایجابی یا سلبی یا تالی متصل یا سلب اتصال یا موجب عناد یا مسلوب العناد باشد و نسبت محمول هم باین موضوع همیشگی باشد نه اینکه گاهی یا بطور تساوی یافت شود بقسمی که نفس مطمئن شود میان طبیعت محمول و موضوع این نسبت است و طبعاً این تالی برای این مقدم لازم است یا اینکه لذاته با آن منافات دارد نه باتفاق و چنین تجربه‌ای برای نفس اعتقادی می‌شود که از حس و قیاس حاصل شده چنانکه در فنون منطقی بیان گشته.

د - اخباری است که برای شدت تواتر در آن تصدیق واقع می‌شود پس نفس انسانی برای تصور و تصدیق این مبادی از بدن استعانت می‌جوید پس از اینکه این مبادی از آن حصول یافت بذات خود رجوع می‌کند پس اگر قوائی که پست تر از خود او هستند بیاری احوال او را مشغول سازند البته نفس از فعل خویش باز می‌ماند و بکار او ضرر می‌رسد و اگر این قوا نفس را مشغول نسازند پس از اینکه مبادی تصور و تصدیق را کسب کرد دیگر در فعل خاص خود بچیزی نیازمند نیست مگر آنکه بخواهد دفعه دیگر قوه خیال آن صور را تجدید کند و مقصود نفس هم از این کار آن باشد که مبدائی غیر از آنچه داشت از نو حاصل کند یا اینکه بتمثیل خیال معاونت جوید که تا تمثیل آن حقیقت در عقل قوی تر شود و این کار در ابتداء امر برای نفس واقع می‌شود. اما پس از اینکه نفس بسر حد کمال رسیده و نیرومند شد مطلقاً بتهائی بر کارهای خود قادر خواهد بود و قوای حس و خیال و دیگر قوای بدنی او را از فعل خود هائیکه نمی‌شود مثل اینکه انسان گاهی بمرکوبی نیازمند می‌شود که بمقصدی برسد پس از اینکه بمقصد رسید و طوری اتفاق افتاد که نتوانست این مرکوب را رها کند البته همین سبب موصل بعینه برای او عائق و مانع می‌شود.

**در اثبات حدوث نفس** مسئله دوم - این عقیده که جانهای ما پیش از تشکیل کالبد مفارق

از تن میزیسته و قائم بخود بوده و چون بدن تشکیل شد باو تعلق گرفت درست نیست دلیل بطلان عقیده مزبور آن است که نفوس انسانی در نوع و معنی و متفق نیستند و

ما می‌دانیم که نفس در ابدان یکی نیست و اگر یکی بود و باضافه کثیر و متعدد می‌گشت لازم می‌آید که تمام آنچه در ابدان است یا همه عال باشد و یا همه جاهل و برزید آنچه بر عمر و معلوم است پوشیده و پنهان نماند و جائز است که واحد مضاف بر امور کثیر بحسب اضافه اختلاف یابد ولی اموری که فی‌ذاته برای آن پیدا شدند دیگر در آن- اختلاف نمی‌یابد چنانکه اگر جوانی برای اولادی بسیار پدر باشد نخواهد جوان بود مگر بحسب کل زیرا که جوانی صفتی برای اوفی‌نفسه می‌باشد و در هر اضافه‌ای داخل خواهد بود و همچنین است علم و جهل و گمان و امور مانند آنها که در ذات نفس می‌باشند و در هر اضافه داخل نفسند.

پس نتیجه گرفتیم که نفس بر حسب نوع یکی است و بموجب عدد بسیار است و حادث است چنانکه بیان کردیم و شکی نیست که با مرئی معین تشخیص یافته و این مابه‌التشخص در نفس انسان انطباق در ماده نمی‌باشد.

پس دانسته شد که اعتقاد بوحثت نفوس باطل است و این امری که باعث تشخیص نفس است هیئتی از هینها و قوه‌ای از قوا و عرضی از اعراض روحانی یا رو به مرفه همه اینها است که مجتمعاً علت تشخیص نفس گردیده‌اند اگر چه ما آنرا ندانیم.

پس از آنکه بطور انفراد نفس مشخص شد روانیست که این نفس با نفس دیگری عدداً یکی باشد و بمحال بودن این عقیده در جاهای دیگر اشاره کردیم و یقین داریم که جائز است چون نفس با حدوث مزاج معینی حدوث یافت یک هیئتی برای آن حادث شود که آنرا برای افعال و انفعالات نطقی آماده می‌کند و این هیئت این نفس را از هیئت نفس دیگر متمیز و مزاج در بدن متمیز و تشخیص می‌دهد و نیز هیئت مکسبه که عقل بالفعل باشد این نفس را از نفس دیگر متمیز می‌دهد و چون نفس را بذات جزئی خود شعور باشد ناچار این شعور هیئتی در آن است که مخصوص آن است و برای غیر او نیست.

نیز جائز است که نفس را از جهت قوای بدن هیئت خاص پیدا شود و این هیئت از از هیئتهای خلقی باشد یا اینکه آن نفس همان هیئتهای خلقی است و خصوصیات دیگری

نظر اینکه نفس هستند لازم ماهیت آنها نیست تکثر می یابد و اگر این احوال لازم ماهیت آنها بود باید همه نفوس در آن شریک باشند و اعراضی که نفس را لاحق می شود البته دارای يك ابتدای زمانی هستند زیرا که نفس راسبی عارض می شود که دیگری را عارض نگشته پس نتیجه می شود که تشخص آن نفس نیز امری حادث است و قدیم نیست و نفس با بدن حادث می شود.

پس ثابت شد که همانطور که بدنی حادث می شود که صلاحیت بکار بردن نفس را دارد نفسی هم حادث می شود و بدن حادث کشور فرمانروائی و آلت و ابزار نفس است که در جوهر نفسی که باین بدن از مبادی اولی استحقاق حدوث یافت يك شوق طبعی میباشد که باین بدن اشتغال یابد و آن را بکار بندد و باحوال آن اهتمام کند و آن بدن را صرف نظر از همه اجسام انتخاب کند هر چند که این حالت و این مناسبت که سبب بخشش نفس باین بدن جزئی شده بود مخفی بماند.

**اشکال و پاسخ آن**  
روان از تن جدا شد رومی آورد که این نفس مفارق از تن یافاسد شده و از میان می رود و این مطلب خلاف عقیده شمای باشد یا این روان هایکی می شود و این بعینه همان است که موجب تشنیع و سرزنش شما گشت. یا این نفوس بطور متکثر باقی می ماند و بسا آنکه می گوئید از بدن مفارقت گشته پس دیگر علت تکثر چیست.

مادر پاسخ این شخص می گوئیم: پس از اینکه نفوس از ابدان مفارقت جست هر يك از جانه با اختلاف موادی که در آن بوده اند و باختلاف ازمنه حدوث و باختلاف هیئتهائی که بحسب ابدان گوناگون کسب کرده اند ذاتی جدا گانه می یابند.  
زیرا ما بطور یقین می دانیم که آنچه معنای کلی را عین شخصی گردانیده نمیتواند علاوه و زیاده بر نوعیت معنایی بر آن افزوده و در وقت حدوث بآن لاحق سازد اعم از اینکه ما بدانیم این هیئت چیست یا ندانیم.

# فصل چهارم

## در اینکه جانهای بشر مرك ندارد

### و تاسخ هم نمی پذیرد

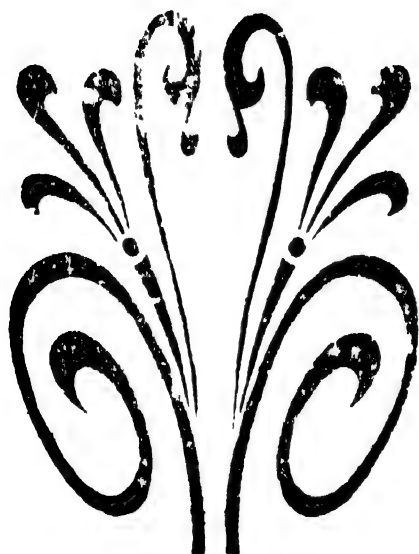
دلیل اینکه جان انسانی مرك تن نمیبرد این است که هر  
چیزی که بفساد چیز دیگر فاسد شود باید نوعی بآن تعلق  
داشته باشد و این تعلق یا اینطور باشد که وجود آن متأخر از  
آن باشد یا تقدم ذاتی نسبت بآن داشته باشد یا اینکه تعلق این شئی بآن بطور تکفوء،  
درو وجود باشد.

اگر تعلق نفس ببدن بطور تکفوء، در وجود بود و این تکفوء، برای آن امری ذاتی  
باشد نه عرضی پس هریک از نفس و بدن بدیگری ذاتاً مضاف هستند بنابراین نه نفس و نه  
بدن جوهر نخواهند بود با آنکه هر دو جوهرند.

اگر این تکفوء، امری عرضی باشد نه امری ذاتی آنوقت هریک از آن دو که فاسد  
شدند اضافه عارض دیگر باطل میشود و ذات آن بفساد این اضافه از نظر اینکه این تعلق  
است فاسد نمی گردد.

اگر تعلق نفس ببدن بطور تعلق چیزی باشد که وجـه و دامتأخر از آن است پس  
بدن علت و جوهر نفس است و علل هم چهار قسم است : یا این است که بدن برای نفس  
علت فاعلی است و بدن بنفس اعطاء هستی کرده یا علت قابلی است که از راه ترکیب  
مانند عناصر برای ابدان یا از راه بساطت مانند مس برای بت علت است و یا علت صوری

برای او باشد که بر ما پوشیده است که چون نفس حادث شد نفس را لازم گردد و پس از آن هم باقی بمانند چنانکه اشخاص جسمانی بدان هیئت تشخص می یابند و تا باقی هستند تمایز این انواع از یکدیگر بدان هیئت است و نفوس نیز چنین باشند که بمخصصات که در آنها می باشد از هم تمیز یابند خواه ابدان باقی باشد یا نباشد و خواه ما آن احوال را بدانیم یا ندانیم یا پاره ای از آن احوال را بدانیم .





چیزی که نفس باشد حادث گردد و این تهیوه نسبت و استعداد در ماده تنها برای قبول نفس نیست بلکه هر چیزی که از صور در جهان حادث گردد پس از آنکه نبوده استعداد ماده آن که این صورت برای آن مناسب است وجودش را از لا جود خارج کرده است.

واجب نیست که چون حدوث چیزی در وقت حدوث چیز دیگری شد چون آن چیز باطل گشت اینهم باطل گردد و این مطلب تنها در جایی است که ذات آن قسائم و پایدار باین چیز باشد و گاه میشود که اموری از امور دیگر پیدا میشود و آن امور باطل میگردد ولی امور حادثه پایدار می ماند ولی این مطلب وقتی است که ذات این امور حادثه پایا و قسائم بآن باشد بخصوص که علت افاده آن چیزی باشد غیر از چیزی که تهیه افاده نفس را کرده و بخشنده نفس ببدن جسم و نیروی جسم نیست بلکه ناچار ذاتی است قسائم بخویش و از ماده و مقدار بری پس چون وجود نفس از آن چیز استحقاق یافت پس در نفس وجود تعلق ببدن نداشته و بدن هم جز بطور عرضیت علت برای نفس نبوده و دیگر جایز نیست گفته شود که تعلق بین این دو طوری است که جسم بطور تقدم علت بر معلول برتن مقدم است.

اما قسم سوم که در آغاز بحث ذکر کردیم و آن این بود که تعلق نفس ببدن تعلق مقدم در وجود باشد آنوقت این تقدم یا زمانی است و محال خواهد بود که نفسی که تقدم در زمان داشت ببدن تعلق یابد و یا تقدم ذاتی است نه زمانی و این نحو از تقدم عبارت از آن است که چون ذات مقدم در وجود وجود یافت ذات متاخر در وجود از آن مستفاد گردد و باین حال ما چنین تقدم از وجود را چون فرض کنیم متاخر معدوم گشت مقدم وجود نمی یابد نه اینکه فرض عدم متاخر عدم مقدم را ایجاب کند بلکه از این جهت که متاخر جایز نیست معدوم گردد مگر اینکه در طبع مقدم چیزی که آنرا معدوم کرده حادث گردد پس فرض عدم متاخر موجب فرض عدم مقدم نمی گردد لکن فرض خود وجود مقدم چنین چیزی را اقتضاء میکند.

است یا علت کمال و غائی است.

محال است که تن برای جان علت فاعلی باشد زیرا جسم از نظر اینکه جسم است نمیتواند کاری کند و از نظر اینکه دارای قوا میباشد فعلی انجام میدهد و اگر جسم میتواند بذات خود نه بسبب قوای جسمانی کاری بکند باید هر جسمی این کار را بتواند بکند دیگر اینکه همه قوای جسمانی یا اعراضند یا صور مادی و محال است که اعراض یا صور قائم بماده افاده وجود ذاتی کنند که بنفسها قائم و پایدار است و این ذات هم در ماده نباشد بلکه جوهر مجرد باشد.

و نیز محال است که علت قابلی باشد زیرا که ما برهان آوردیم که هیچ گونه نفس منطبع در بدن نیست پس دیگر بدن بصورت نفس مصور نخواهد بود نه بر سیل بساطت نه بر سیل ترکیب باین قسم که يك جزء از اجزاء بدن مرکب شود و ممزوج گردد و صاحب یکنوع مزاجی شود پس از آن نفس در آن منطبع گردد.

و محال است که جسم برای نفس علت صوری یا کمال باشد زیرا بهتر آن است

که امر بعکس باشد.

پس نتیجه گرفتیم که تعلق نفس ببدن تعلق معلول بعلت ذاتی نیست و اگر چه مزاج و بدن بالعرض علت نفس میباشد و چون ماده ای حدوث یافت که صلاحیت دارد آلت نفس و کشور نفس گردد علل مفارقه نفس جزئی در آن بدن احداث میکنند.

زیرا که برای هر حادث که یافت شود ناچار است که ماده بر آن هستی سبقت گرفته باشد که در آن آمادگی نسبت بنفس میباشد چنانکه در علوم دیگری بیان شده و نیز اگر روا باشد که يك نفس جزئی حادث شود و آلتی برای آن حدوث نیابد که بدین آلت این نفس استکمال یابد و تعقل نماید این نفس وجودی معطل خواهد داشت با آنکه در طبیعت چیزی معطل نیست و طبیعت ممتنع مافوق خود میباشد که هر يك از غریبات را بکمال و غایت خود میرساند.

اما چون بدن را آمادگی نسبت شد و استعداد یافت لازم می آید که از علل مفارقه

بر چیزی که دارای قوه بقاء میباشد عارض گشته پس این قوه برای ذاتی که همواره بالفعل باشد نیست بلکه برای شئی است که بذات آن بالفعل بودن عارض گشته نه اینکه بقاء بالفعل حقیقت ذات آن باشد تا از این فرض لازم آید که ذات آن مرکب از چیزی باشد که چون آن چیز حاصل شد که عبارت از صورت باشد وجود پیدا کند و از چیز دیگری که این فعل برای آن حاصل باشد و در طبیعت آن قوه آن باشد که در هر چیزی ماده آن است پس اگر نفس مطلقاً بسیط باشد و بماده و صورت منقسم نگردد قابل فساد نخواهد بود و اگر مرکب باشد مرکب را بکنار بگذاریم و در جوهری که ماده آن است نگاه کنیم و سخن خود را بنفیس ماده آن منصرف کرده و در آن بحث کنیم.

گوئیم باین است که پیوسته ماده تقسیم می شود و ما هم همواره همین جواب را تکرار میکنیم و آن محال است یا این است که چیزی که جوهر باشد باطل نمیشود و کلام ما هم در آن خواهد بود و ما آنرا نفس نام می نهیم و کلام مادر شئی که مجتمع از آن و از چیز دیگر باشد نیست پس آشکار شد که هر چیزی که بسیط است و غیر مرکب در آن فعل بقاء و قوه فساد بقیاس بذات آن نیست پس اگر در آن قوه معدوم شدن باشد محال است که فعل بقاء باشد که یافت شود پس در آن قوه معدوم شدن نیست و آشکار شد که در جوهر نفس قوه فساد نیست.

اما کائناتی که فاسد میگردند فساد آنها برای مرکب و مجتمع است و قوه اینکه فاسد شوند یا باقی بمانند در معنائی که بآن معنی مرکب واحد شده نیست بلکه در ماده آن است که بالقوه قابل هر دو ضد است پس در مرکب فاسد قوه بقاء و نیروی فساد قابل جمع نیست و اما ماده یا باقی است نه بقوه ای که بگمان جماعتی استعداد بقاء دارد یا باقیست بقوه ای که بآن باقی میماند و دیگر قوه فاسد شدن ندارد بلکه قوه فساد برای چیز دیگری است که در آن حادث میشود و بساطی که در ماده است قوه فساد آن در جوهر ماده میباشد نه در جوهر خود.

برهانی که ایجاب میکند هر کائن فاسدی از جهت تناهی قوه بقاء و بطلان آن فاسد شود این برهان در اشیائی جاری است که از ماده و صورت مرکب شده اند و در

زیرا وقتی میتوان متاخر را معدوم دانست که متقدم را عارض گردد که فی نفسه معدوم گردد و چون امر بدین قرار شد باید سببی که نیست کننده است ذات نفس را عروض یابد و بدن هم با نفس یکمرتبه نیست شونده اینکه بدن برای سببی خاص فاسد گردد با اینکه فساد بدن همواره بسببی از تغییر مزاج و تغییر ترکیب آنست.

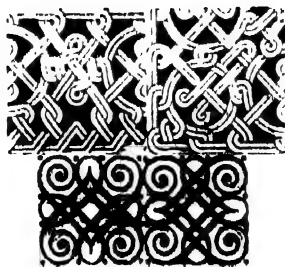
پس محال شد که نفس بدین تعلق تقدم ذاتی داشته باشد سپس بدون سببی فی نفسه فاسد شود و چون چنین باشد تعلق میان این دو ذاتی نبوده پس همه اقسام تعلق باطل شد و باقی ماند که نفس را در وجود تعلق بدین نباشد بلکه تعلق آن در وجود بمبادی دیگری باشد که مستحیل و دیگرگون نمیشوند و باطل نمیگردند.

ما میگوئیم سببی دیگر هم نفس را معدوم نمیسازد زیرا هر چیزی هر حادثی احتیاج که شأنت این را دارد که فاسد گردد در آن قوه فساد هم بماده دارد

میباشد و پیش از اینکه فاسد شود فعل اینکه باقی بماند و آمادگی برای فساد داشته باشد غیر از جهتی است که می تواند باقی بماند زیرا معنی قوه با معنای فعل مغایر است و اضافه این قوه با اضافه این فعل مغایر است زیرا یکی بفساد قابل اضافه است و دیگری بفعل پس این دو معنی برای دو جهت مختلف در یک شئی یافت میشوند.

گوئیم: در اشیاء مرکبه و اشیاء بسیطه که در مرکب قائمند جائز است فعل اینکه باقی بمانند و قوه اینکه فاسد شوند جمع گردد ولی در اشیاء بسیطه که ذاتی جداگانه آزماده دارند این دو امر قابل اجتماع نیست و بطور مطلق می گوئیم که در شئی احدی الذات این دو معنی جمع نمی گردد زیرا هر چیزی که باقی بماند و دارای قوه فساد باشد نیز دارای قوه بقاء هم خواهد بود چه، بقای آن که ضروری و واجب نبوده و چون ضروری و واجب نشد ممکن خواهد بود و امکانی که شامل هر دو طرف یعنی قوه فساد و قوه بقاء گردد طبیعت قوه است و این مطلب آشکار است پس این شئی را در خود قوه بقاء و فعل اینکه باقی بماند خواهد بود و آشکار گشت که فعل اینکه باقی بماند ناچار قوه اینکه باقی بماند نیست پس فعل اینکه باقی بماند امری است که

هر جنبهٔ جان خود را يك جان میدانند که عبارت از امری باشد که مدبر بدن  
اوست پس اگر در بدن این جانور جان دیگری است که بآن شاعر نیست و خود آن  
نفس هم شاعر بخود نیست و هیچ اشتغال و سروکاری ببدن ندارد پس دیگر آنرا هیچ  
علاقه و وابستگی ببدن نیست چونکه تنها علاقه نفس بآبدن از همین راه بوده پس تناسخ  
بهیچ طور تحقق نیافته و باین اندازه برای شخصی که طالب اختصار است گفتگوی در تناسخ  
کافی است با آنکه رشته سخن در این بحث دراز بود.



ماده آن شئی قوه اینکے اینصورت پایدار بماند وقوه اینکے این صورت از آن ماده فاسد شود باهم موجودند چنانکے بطور کامل این مسئلہ را دانستید .

پس آشکار گشت که روان آدمی بطور قطع فاسد نمیگردد و بخت ماہم در آن بوده و مبرهن ساختیم کہ جانها حادث شده اند و با آمادگی و تہیوہ مواد، متکثر و بسیار گشتہ اند و آمادگی مادہ بدن باعث میشود کہ از علل مفارق از مادہ نفس بیدن بخشودہ گردد و نیز از این مطلب ظاہر گشت کہ این افاضہ از راه بخت و اتفاق صورت نگرفته کہ وجود این نفس حادث برای این نباشد کہ فلان بدن حادث استحقاق آنرا داشت و اتفاق افتاد کہ نفس حادث شد و چنین روی داد کہ بدنی ہم یافت شود و نفس باین جسد تعلق گرفت .

این قبیل امور اتفاقی علل حقیقی برای تکثر نیستند بلکہ علل عرضی می باشند و مادر پیش دانستیم کہ علل ذاتی آن است کہ نخست آن یافت شود سپس علل عرض در پی آن در آید و اگر امر بدین قرار باشد و ہر بدنی مستحق نفس و بدنی دیگر استحقاق نداشته باشد پس اشخاص انواع در اموری کہ بدان تقویم یافتہ اند اختلاف نمی یابند و جائز نیست کہ بدن انسان مستحق نفسی باشد کہ باین نفس کامل شود و بدن دیگری استحقاق نداشته باشد باینکہ آن بدن ہم در نوع دارای حکم ہمین مزاج است کہ استحقاق این نفس را داشته بلکہ اگر اتفاق افتد نفس پیدا کند و اگر ہم کہ اتفاق پیدا کند پس دیگر آن بدن از نوع آن بدن نخواہد بود .

چون ما فرض کنیم کہ يك نفس متناسخ در ابدان چندی پیدا شود و ہر بدنی ہم بذات خود مستحق نفس است کہ باید در آن حادث گردد و تعلق بآن داشته باشد پس يك بدن دارای دو نفسی نخواہد بود .

دیگر اینکہ علاقہ میان نفس و بدن از راه انطباع در بدن نیست چنانکہ بدفعاتی این سخن گفته شدہ بلکہ علاقہ میان نفس و بدن علاقہ اشتغال نفس است ببدن تا اینکہ نفس بدین بدن شاعر شود و این بدن از نفس خود منفعل گردد .

نفس برای قبول از عقل فعال از راهی است و نتیجه رسیدن حدود وسطی از راهی دیگر چنانکه بزودی خواهید دانست و چون نفس ناطقه را نسبتی باین صور واقع شد بتوسط اشراق عقل فعال چیزی در نفس ناطقه پیدا میشود که بوجهی این امر از جنس آن است و بوجهی دیگر از جنس آن نیست، چنانکه وقتی نور بر اشیاء ملون ییفتد در چشم اثری از آنها یافت میشود که این اثر از هروجبهی مانند خود ضوء نیست.

پس خیالاتی که معقولات بالقوه هستند معقولات بالفعل می گردند نه اینکه خود این خیالات معقول بالفعل شوند بلکه آنچه از آنها التقاط شده معقول بالفعل میگردد چنانکه اثری که بیاری خود از صور محسوسه می رسید خود آن صور نیست بلکه چیز دیگری است مناسب با آن که بتوسط ضوء در قابلی که رو بروی آن است احداث می شود.

نفس ناطقه نیز چنین است که چون صور خیالی را مطالعه کرد و نور عقل فعال نوعی اتصال بآن یافت استعداد می یابد که از تابش و فروغ عقل فعال این صور مجرد از شوائب و لواحق مادی بر آن بخشوده گردد. و نخستین چیزی که برای انسان تمیز می یابد امر ذاتی و عرضی آن است و نیز این معنی است که این خیالات بجه چیز باهم تشابه و اختلاف دارند پس آن دسته از معانی که این صور در آن اختلاف ندارند بقیاس بتشابه این صور معنای واحدی می شود پس عقل را بر توحید کثیر و تکثیر واحد معنای از دوراه قدرت و توانائی است.

یکی این است که معانی مختلفه در متخیلات را که در عدد کثیر هستند چون در حد اختلاف نداشته باشند معنای واحد گردانند. راه دوم این است که از معنای اجناس و فصول معنای واحدی را در حد ترکیب کند و راه تکثیر برای نفس بعکس این دوراه است

**عقل از دوراه  
بر توحید و یکی  
ساختن امور کثیره  
مقتدر است**

است که گفته شد.

کار فوق از خواص عقل انسان است و قوای دیگر را این کار نیست زیرا قوای دیگر

## فصل پنجم

در عقل فعالی که در جانهای ما می باشد

و در عقل منفعل آن

گوئیم : نفس انسانی مسلماً عاقل بالقوه است که سپس عاقل بالفعل می گردد و هر چیزی که از قوه بفعل رسد البته سببی می خواهد پس در اینجا هم سببی و علتی است که جانهای ما را از قوه بفعل میرساند و چون اوسبب است که صور عقلی را عطا کند پس خود آن عقل بالفعل است که بطور مجرد مبادی صور عقلی در آن است و نسبت آن عقل بنفوس ما مانند نسبت آفتاب است بچشمهای ما .

همینطور که آفتاب بذاته دیده میشود و بنور آن هر چه که بالفعل قابل رؤیت نیست بالفعل دیده می گردد حال آن عقل هم نسبت بنفوس ما چنین است . چون عقل بر جزئیات که در خیال است مشرف شود و از آنها اطلاع یابد و نور عقل فعالی که در ماهست بدرخشد این صوری را که ذکر کردیم از ماده مجرد می شود و در نفس ناحقه منطبع میگردد نه اینکه خود این صور از تخیل بعقل منتقل گردد و نه اینکه معنای مغمور در علائق ماده که فی نفسه مجرد است مانند خود چیزی احداث کند بلکه باین معنی که مطالعه آن صور نفس را آماده میکند که صورتی مجرد از عقل فعال بر آن افاضه شود زیرا افکار و تاملات حرکاتی است که نفس را برای تهیه فیض آماده کند چنانکه حدود وسطی بطور تأکیدی شدیدتر برای پذیرفتن نتیجه مستعد است هر چند که استعداد



و عقل زمان را در آن تعقل میکند ولی چون خواست که قیاس وحدت ترکیب کند ناچار آن کار در زمان خواهد شد ولی چون خواست که محدود و نتیجه را تصور کند دفعته تصور می کند .

عجز عقل از ادراک اشیائی که در منتهای معقولیت و تجرید از ماده هستند برای امری که در ذات آن اشیاء باشد نیست بلکه برای این است که نفس در بدن مشغول بدن است و در بسیاری از امور بدن نیازمند است و بدن نفس را از افضل کمالات آن باز میدارد و اینکه چشم نمیتواند که طاقت نگاه بآفتاب آورد نه از برای این است که آفتاب ضعیف و یا آشکار نیست بلکه بواسطه امری است که در سرشت بدن است .

چون از روان مابین فرورفتگی در علائق بدنی و عائقیت بدن زدوده گشت آنوقت تعقل آن اشیاء برای نفس افضل تعقلات و لذیذترین آنها خواهد بود .

چون کلام مادر این مبحث در امر نفس است از حیثی که نفس میباشد و این حیثیت برای این است که مقارن با این ماده است که بدن باشد دیگر سزاوار نیست که از نظری که ماده طبیعت گفتگو می کنیم در امر نفس نیز گفتگو کنیم تا اینکه از این عام بفلسفه اولی منتقل شویم و در آن جادرا امور مفارق از ماده نظر کنیم . و اما نظر در صناعات طبیعی بنفس اختصاص با موری دارد که با امور طبیعی لائق باشد و این امور با ماده و حرکت نسبتی داشته باشد .

گوئیم : تصور عقل بر حسب وجود اشیاء اختلاف می یابد و اشیائی که جداً قوی هستند بواسطه غلبه آن اشیاء عقل از ادراک آن باز میماند و اشیائی را هم که جداً ضعیف هستند مانند حرکت و زمان و هیولی تصور آنها برای عقل دشوار است زیرا که ضعیف الوجودند و نفس اعدام را نیز اگر عدم مطلق باشند درک نمیکند زیرا عدم از حیثی درک میشود که مالک درک نمیگردد .

پس مدرك عدم از نظر اینکه عدم است و مدرك سراز حیثی که شراست چیزی است که خود آن بالقوه و عدم کمال است و اگر عقلی آنرا درک نمود از این جهت درک

کثیر را و واحد را واحد چنانکه هست درك می‌کند و نمی‌توانند واحد بسیط را درك کنند بلکه واحدی را درك می‌کنند که مکتسب از امور و اراض است و بطور اعتبار واحدی تشکیل داده‌اند و نیز قوای دیگر نمیتوانند که عرضیات را تفصیل دهند و از ذاتیات نزع کنند و چون حس بر خیال و خیال بر عقل صورتی را عرض کرد و عقل معنائی از آن گرفت اگر يك صورت دیگر از همین نوع که عدداً مخالف آن است بر آن عرضه شود عقل صورتی دیگر غیر از آن صورتی که اولاً گرفته نمی‌گیرد جز بواسطه عرضی که این صورت را از ناحیه این عرض اختصاص یافته بدین‌طور که گاهی آنرا بطور مجرد اخذ کرده و زمانی با این عرض و بدین سبب است که گفته می‌شود زید و عمر و در انسانیت دارای يك معنی می‌باشند نه اینکه انسانیتی که مقارن با خواص عمر و است بعینه انسانیتی باشد که با خواص زید مقارن باشد که زید و عمر و مشترك باشد چنانکه در دوستی و هلك و غیره چنین است.

بلکه انسانیت در وجود بسیار است و انسانیتی واحد که در وجود خارجی در آن مشترك باشند نیست که آن انسانیت بعینها انسانیت زید و عمر و باشد و ما این مطلب را بزودی در صناعت فلسفه اولی بیان خواهیم کرد.

لیکن معنای این کلام آن است که چون يك فرد از انسان که پیشتر صورت انسان را افاده نمود فرد دومی البته چیز دیگری افاده نمیکند بلکه معنای منطبع در نفس از انسان يك چیز میشود که عین خیال نخستین است و خیال دوم را در افاده معنای انسانیت تأثیری دیگر نیست و هر يك از این دو فرد را رواست که پیشی گرفته و همین امر را بعینه در نفس بگذارند و البته تأثیر این دو صورت در نفس مثل تأثیر دو شخص از انسان واسب نیست.

از شأن عقل این است که چون چیزی را ادراك کرد که در آن	عقل در ادراك
تقدم و تأخر است زمان را نیز با آن بطور ضرورت تعقل کند و ای	خود زمان را هم
این تعقل، خود در زمان واقع نمی‌شود بلکه در آن وقوع می‌یابد	تعقل می‌کند

# فصل ششم

## در مراتب افعال عقل و در برترین مراتب آن

### که عقل قدسی است

گوئیم : نفس باین طریق تعقل می کند که صورت معقولات را از ماده بطور تجرید بگیرد و صورت بدو قسم مجرد میگردد : یا عقل آنرا تجرید کرده یا بذاته مجرد از ماده است و نفس از زحمت تجرید آن فارغ شده.

نفس ذات خود را تصور میکند و چون گوهر خویش را تصور کرد عقل و عاقل و معقول می شود ولی وقتی که این صور مذکور را تصور کرد دیگر این حال بر او صادق نمی آید زیرا در جوهر خود که در بدن است دائماً عقل بالقوه است هر چند که در اموری غیر معین از قوه بالفعل خارج شود .

اینکه گفته شده ذات عقل معقولات میگردد این سخن در شمار **در ابطال عقیده**  
**فروریوس مبنی بر** مطالبی است که من آنرا محال میدانم زیرا اینکه می گویند چیزی **اتحاد عاقل و معقول** چیز دیگر میشود نمی فهم یعنی چه و نیز تعقل نمیکند که چگونه چیزی چیز دیگر می گردد .

اگر نفس باین راه با صور معقوله متحد میشود که صورتی را خلع کند و سپس صورت دیگری بیوشد و ذات نفس با صورت نخستین چیزی و با صورت دومین چیز دیگری باشد پس در حقیقت چیز اول چیز ثانی نشده بلکه چیز اول باطل شده و فقط موضوع آن و جزئی از آن باقی مانده و اگر باین طریق که ما گفتیم متحد نمی گردد پس باید

کرده که باضافه بآن بالقوه است .

پس عقولی را که مابالقوه مخلوط نشده عدم و شر را از حیثی که شر و عدم است  
درک و تصور نمی کند و در جهان وجود چیزی که شر مطلق باشد یافت نمیشود .



يك چیز نشده زیرا استعداد باوجود فعل باغل می شود .

همچنین است عقل هیولانی که اگر مراد از آن مطلق استعداد برای نفس باشد تا هنگامی که مادر بدن هستیم برای مابقی است .

و چون این مطلب مقرر شد گوئیم : تصور معقولات سه قسم است  
**علم تفصیلی**  
**یا علم بالاعمال** یکی تصویری است که در نفس بطور تفصیل و تنظیم باشد و بسا که واجب نیست این تفصیل و نظام بهمانطور باشد بلکه ممکن است که آنرا تغییر داد .

مثال این مطلب : وقتی شما در جان خود معانی الفاظ این جمله را (هر انسان حیوان است) تفصیل میدهید هر يك از این الفاظ را يك کلی می یابید که جز در جوهری غیر بدنی تصور نمی گردد و برای تصور آن تقدیم و تأخیری می باید و اگر این ترتیب را تغییر دهید باز شك نخواهید داشت که این ترتیب از نظر اینکه ترتیب معانی کلی است جز در جوهر غیر بدنی وجود نخواهند داشت و اگر بوجهی در خیال مرتب گردند نه از حیثی که معقول است بلکه از حیثی که مسموع است این دو ترتیب مختلف شده و معقول صرف از این دو یکی است .

**علم بالاقوه** دوم - تصویری است که سابقاً حاصل و کسب شده باشد و ای نفس از آن اعراض کرده و باین معقول التفات ندارد بلکه از آن بمعقول دیگری منتقل شده زیرا که در وسع و قدرت جانهای مانست که اشیاء را باهم دفعتاً تصور و تعقل کنیم

نوع دیگر از تصور این است که چون از شما از مسئله ای ده  
**علم بسیط اجمالی**  
**خلاق صور** می دانید یا قریب بدانستن است بپرسند جواب آن مسئله  
**تفصیلیه است** فی الفور برای شما حاضر میشود و یقین دارید با معاوماتی که دارید  
میتوانید ج- و اب پرسنده را بدهید بی آنکه جواب تفصیلی در نزد شما معین باشد بلکه پس از آنچه جواب بطور اجمال بدون ترتیب و تفصیل در نزد شما حاضر شد آنگاه نزد خود شروع می کنید که ترتیب و تفصیل دهید و فرق میان تصور اول و تصور ثانی

نظر کرد که چگونه متحد میشود .

گوئیم وقتی چیزی چیز دیگر میشود برون از این نیست که چون شئی اول شئی دوم شد آن شئی نخست هنوز موجود است یا معدوم گردیده .

اگر آن شئی اول موجود است آيا شئی دومين هم نیز موجود است یا معدوم اگر شئی ثانی نیز موجود است پس آنهادو موجود هستند نه يك موجود و اگر معدوم است پس این موجود شئی معدومی گشته نه شئی موجود دیگری و چنین چیزی معقول نیست و اگر شئی اول معدوم شده پس چیز دیگری نشده بلکه آن معدوم شده و شئی دیگر حاصل گشته پس نفس چگونه صورت اشیاء میگردد .

بیشتر کسی که مردم را در این عقیده بهوس انداخت شخصی است که برای ایشان کتاب ایساغوجی را تألیف کرد و او حریص بود که سخنان خالی شعری صوفیانه که بر خود و غیر خود بنخيل اقتصار کند بگوید و صاحبان تمیز را کتبی که او در عقل و معقولات و در نفس نوشته بر آنچه ما گفتیم راهنمایی میکند .

آری صور اشیاء در نفس حلول می کند و نفس را زیب و زینت میدهد و نفس برای آن صور بیاری عقل هیولانی مانند مکان میگردد و اگر نفس بالفعل صورت چیزی از موجودات می شد و صورت هم که فعل است و ذات نفس نیز فعل است و در ذات صورت قوه قبول چیزی نیست و قوه قبول تنها در قابل شئی است آنوقت باید نفس را بر قبول صورت دیگر و امر دیگر قوه ای نباشد . باینکه مامی بینیم صورت دیگری غیر از آن صورت را قبول می کند و اگر این صورت دیگر با آن صورت مخالف نباشد این حرف از عجايب خواهد بود و نتیجه می شود که قبول و لا قبول یکی باشد .

اگر این صورت با صورت پیشین مخالف است پس نفس اگر صورت معقوله بوده ناچار غیر ذات خود شده باینکه هیچکدام از اینها نیست .

مقصود از عقل برای نفس قوه ایست که میتواند با آن قوه تعقل کند یا مراد صورت این معقولات است و چون این صورت در نفس معقول هستند پس عقل و عاقل و معقول در نفس ما

بکسی چیزی بیاموزد و آنچه را در جان او دفعتاً خلعجان کرده بغیر یاددهد خود او علم را بوجه ثانی تعلم میکند سپس این صورت را بترتیب الفاظ ترتیب میدهد.

پس یکی از این دو علم فکری می باشد که چون ترتیب و ترکیب باوت با آخرین استکمال خود میرسد.

علم دوم آن علمی است که بسیط است و نمی تواند در نفس این شخص بطور صورتی پس از صورتی حاصل شود و لایک خودیك چیز است و صورت تفصیلی از آن افزوده می شود پس این علم بسیط برای علمی ده ما آنرا فکری گفتیم فاعل و مبداء است و این همان قوه عقلی مطلق از نفوس است که با عقول فعاله مشاغل و مانند می باشد و اما تفصیل برای نفس است و هر کس که علم فکری نداشته باشد علم نفسانی هم نخواهد داشت اما این سخن که چگونه می شود برای نفس ناطقه مبدائی باشد که آن مبداء را علمی غیر از علم نفس باشد این عقیده جای نظر و مورد بحث است و باید در جان خود این مطلب را آزمایش کنی. باید دانست در عقل محض و خالص از ابتدا علم البته هیچ نکثری نیست و نیز ترتیب صورتی پس از صورت نی بلکه این عقل برای هر صورتی که از آن بنفس افزوده می شود مبداء است و در عقل مفارقات محضه نسبت باشیاء باین طور باید معتقد شد زیرا عقل این موجودات برای صور عقل فعال و خلاق است نه عقلی که برای صور یا در صور باشد.

نفسی که برای عالم است از نظر اینکه نفس است تصور آن صورتی و مفصل است و بدین سبب نمی توان آنرا از هر جهت بسیط دانست و هر ادراک عقلی را بصورت مفارقه از ماده و اعراض مادی بنحو مذکور نسبتی است پس نفس را این عقل باین سبب حاصل میشود که جوهر آن قابل است که این صورت در آن انطباع یابد و عقول را این قسم عقل باینجهت حاصل می گردد که جوهری است مبداء و فاعل و خلاق صور پس سبب اینکه این ذات را بمبدئیت این علم و اینقسم عقل اختصاص داده همانا عقلیت بالفعل آن است و باز سبب اختصاص نفس که این علم را قبول و تصور نماید عقلیت

ظاهر است .

زیرا تصور اول مثل این است که شما چیزی را از خزانه بیرون آورده و مشغول بکار بستن آن باشید.

تصور دوم مثل این است که چیزی نزد شما مخزون است که هر وقت بخواهید آنرا استعمال می کنید .

تصور سوم با تصور اول فرقش این است که چیزی در فکر مرتب نیست بلکه آن مبدء این ترتیب و تفصیل است و مقارن با یقین است و با تصور دوم از این جهت مخالف است که از آن اعراض نشده بلکه بطور یقین بالفعل نوعی بآن نظر شده زیرا با این یقین پیاره ای از آنچه نزد شما مخزون است نسبت یافته.

اگر کسی بگوید این نیز علم بالقوه است منتها بقوه قریب بفعل این گفتار باطل است زیرا صاحب این علم را بالفعل یقین است که چنین علمی برای او حاصل است و اگر بخواهد این علم را حاصل کند بقوه قریب بفعل یا بقوه بعید نیازمند نیست پس یقینی که شخص دارد برای این است که شخص متیقن است که چنین علمی بر حسب تفصیل نزد او موجود است و اگر بخواهد آنرا خواهد دانست پس این یقین بالفعل که چنین علمی یقیناً برای او موجود است بخود آن علم هم یقین بالفعل شمرده میشود.

زیرا معنی حصول آن است که چیزی برای او حاصل است پس این چیزی که بآن اشاره شده برای او بالفعل حاصل است زیرا محال است که شخص یقین کند مجهول بالفعل در نزد او معلوم و مخزون است و چگونه میشود بر چیزی یقین کرد مگر اینکه از این جهت که بآن یقین شده برای شخص معلوم باشد و چون اشاره معلوم بالفعل را شامل و متناول میگردد و بالفعل برای شخص متیقن است که این علم نزد او مخزون است پس نتیجه میشود که باین نوع بسیط اجمالی علم نزد او معلوم می باشد سپس گاه میشود که همین علم را بنوعی دیگر برای خود معلوم نماید .

از عجائب این است که همین شخص اشکال کننده وقتی که شروع می کند



علوم مادر عقل فعال مادر پیش گفتیم که بدن آدمی و متعلقات این بدن برای خزینه  
است و مافقطاً تعداد گشتن معقولات صلاحیت ندارد زیرا صلاحیت نداشت که  
اتصال با آنرا داریم محل معقولات گردد و صلاحیت نداشت که صور عقلی دارای

وضع باشد و اگر بدن وارد میشدند آنوقت قابل وضع می گشتند و چون در بدن  
ذات وضع شد پس دیگر باطل میگردد که این صورت معقول باشد.

یا اینکه بگوئیم این صورت عقلی اموری است که بنفسها فائزند و هر صورتی  
از این صور خود نوعی است و بنفسه قائم و عقل گاهی با آنها نظر میکند و گاهی  
غفلت از آنها می کند و چون نظر باین صور کرد فی الفور متمثل در آن می گردند و  
چون رو بر گردانند دیگر متمثل نمیشود و نفس مانند آئینه ای باشد و آن صور مانند  
اشیاء خارجی که گاهی در آن آینه آشکار و زمانی پدیدار میگردند و این امر بحسب  
نسبتی است که میان نفس و آن صور واقع میشود.

یا اینکه بگوئیم عقل فعال صورتی پس از صورت دیگر بر نفس افزوده میکند بر حسب  
طلب نفس و چون نفس اعراض از عقل فعال کرد فیض منقطع می گردد و اگر امر  
بدینگونه باشد چرا هر دفعه بتعللی از نو احتیاج نیست.

گوئیم حق قسم اخبار است بیان مطالب آنکه محال است این صورت بفعل تام  
موجود در نفس باشد و نفس آنرا بفعل تعقل نکند زیرا معنای اینکه نفس آن صورت  
را تعقل میکند جز این نیست که صورت موجود نزد آن است و باین طرز آن را درک  
میکند ولی قوه ذاکره و مصوره چنین نیستند زیرا ادراک این صورت برای این دو  
قوه نیست بلکه فقط حفظ صورت کار آنهاست و ادراک آن صورت بنیروی دیگری است.

وجود صورت مذکوره و مصوره ادراک نیست چنانکه وجود صورت محسوسات  
در شئی حس نیست و بدین سبب است که اجسام با آنکه صور محسوسه در آنها موجود  
است حس نمیکنند بلکه ادراک برای چیزی است که شایسته و صلاحیت دارد که بدین  
صورت از نظر اینکه قوه هدر که است انطباع پیدا کند.

بالفعل آن است .

آنچه سزاوار است که از حال صوری که در نفس است دانسته  
شود این است که من میگویم :

**صور موجوده  
در ذهن انسان  
چند قسم است**

صورت‌های خیالی و آنچه متصل بآن است وقتی که از

آنها نفس اعراض کند در قوائی که برای خزانة است و در حقیقت مدرك نیستند مخزون می شود و اگر این قوا مدرك باشند آنوقت هم مدرك و هم خزینة میشوند بلکه حقیقت این است که چون قوای ادراك بآن وجوع کنند که این قوای ادراك و هم و عقل و نفس هستند باید شئی را در آن حاصل یابند و اگر در این مخزن آن شئی را نیابند محتاج میشوند بتجسس یا تذکر رجوع کنند و اگر این عذر نبود واجب بود که تشکیك شود که هر نفس وقتی از صورتی غافل باشد آیا این صورت موجود است یا جز بالقوه موجود نیست و نیز باید شاك شود که چگونه این صورت رجوع میکند و اگر نزد نفس نباشد پس در نزد چیست و نفس بچه چیز متصل میشود تا این صورت را برگرداند .

لکن قوای نفس حیوانی پراکنده شد و برای هر قوه آلتی جداگانه قرار داده شده اند و بری صورت خزانه معین گشت که گاهی و هم از این خزینة غفلت می کند زیرا خود و هم را نمیرسد که این امور را در خویش تن نابت نگاهدارد و فقط بساید حاکم باشد .

مارا میرسد بگوئیم و هم گاهی صور و معانی را که در حیز دوقوه هستند مطالعه میکند و گاهی هم اعراض میکند پس در جانهای آدمی و معقولاتی که کسب کرده و از آن دھول یافته چه می گوئید که آیا این معانی بفعل تام در آن نفس موجود است پس باید که نفس بفعل تام آنها را عقل کند یا اینکه نفس بشری را خزینة ایست که معقولات را در آن مخزون کرده و چون بدین خزینة اعتقاد کنیم آیا این خزینة ذات نفس است یا قوه بدنی .

همواره این معقول در ذهن آن عالم حاضر نیست که بالفعل بآن بنگرد و نیز حال او مانند حال قبل از تعلم هم نیست .

بتحصيل این قسم از عقل بالفعل که قوه است برای نفس حاصل میشود که آن صورت را هر وقت بخواهد تعقل کند و چون بخواهد بآن اتصال یابد و صورت معقوله بآن فائز شود و آن صورت عقل مستفاد است و این قوه در آنکه عقل بالفعل که در مابدينطور وجود دارد از حیثی میباشد که نفس میتواند تعقل کند و اما عقل مستفاد عقل بالفعل است از حیثی که کمال است .

اما تصور امور متخیله رجوع نفس است بخزائن محسوسات پس رجوع اولین نظر ب فوق است و رجوع دومین رجوع بمرتبه سافل است .

اگر نفس از بدن و عوارض بدن خلاصی یافت آنوقت رواست که بعقل فعال اتصال یابد آنهم اتصال تام و در آنجا جمال عقلی و لذت سرمدی را دریابد چنانکه ما در جای خویش در این مسئله گفتگو خواهیم کرد .

تعلم خواه از غیر متعلم باشد یا از نفس متعلم متفاوت خواهد بود

### در عقل قدسی

زیرا برخی از متعلمین بتصور نزدیکترند بسبب اینکه استعدادی

که در آن است و قبل از استعدادی بود که ما گفتیم قویتر است . اگر این امر برای انسان بین خود و نفس باشد استعداد قوی را حدس نامند و این استعداد گاهی در بعضی از مردم شدید میشود بقسمی که احتیاج ندارد بعقل فعال چندان رجوع کند و بتعلیم و تخریج غیر احتیاج ندارد بلکه این شخص دارای استعداد زیادی است و بدین جهت است که استعداد دوم برای آن حاصل است که هر چیزی را این انسان از ناحیه نفس خود میداند و این درجه برترین درجات این استعداد است و این مرتبه از عقل هیولانی را باید عقل قدسی نامید و از جنس عقل بالملکه است جز اینکه مرتبه آن بالاست و چنین نیست که همه مردم در آن شریک باشند .

بعید نیست که برخی از افعال منسوب باین روح قدسی بواسطه قوت و برتری

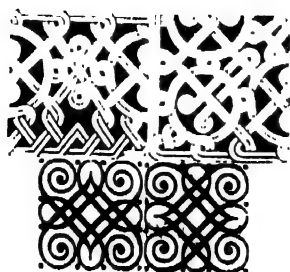
اما ذاکره و مصوره صور را از نظر اینکه آلات هستند و آنها را جسمی است که این صورت را حفظ میکند نگاه میدارد و نزدیک قوه و هم قرار گرفته اند که هر وقت بخواهد این قوه بجهت اینکه مدرک است بآنها نظر کند چنانکه صور محسوسه را نزدیک حس نگه می دارد که هر وقت حس مشترک بخواهد در آن تأمل کند و این تأویل را ذاکره و مصوره تحمل می کند ولی نفس تحمل نمی کند زیرا وجود صورت معقوله در نفس ادراک آن است.

در حکمت اولی بیان خواهیم کردیم که این صورت منفرد بالذات نیست پس باقی ماند که قسم آخر صحیح باشد و تعلم طالب استعداد تام با اتصال بعقل فعال باشد تا اینکه عقل بسیط از آن پیدا شود و از این عقل بسیط بتوسط فکرت بر نفس صور مفصله افزوده گردد و استعداد قبل از تعلم ناقص شد و استعداد پس از تعلم تام و چون تعلم حاصل کرد چنین صلاحیت خواهد داشت که چون اتصال بمعقول مطلوب بقلب او خطور کرد و چون نفس بجهت نظر اقبال کرد و جهت نظر رجوع بمبداء و بسبب عقل است بدین عقل شخص متصل میشود و قوه عقل مجردی که فیضان تفصیل در پی آن است بر او افزوده میگردد و چون از آن مبداء اعراض کرد این علم باز از شخص اعراض میکند و این صورت بالقوه می گردد ولی قوه قریب بفعل پس تعلم اول مانند معالجه چشم است و چون چشم صحیح گشت هر وقت خواست نظر بچیزی کند از آن صورتی اخذ کرده و بآن نگاه می کند و اما چون از این چیز اعراض کرد این صورت برای آن بقوه قریب بفعل خواهد بود.

تا هنگامی که نفس قاسی بشری در آن است برای آن ممتنع می باشد که عقل فعال را دفعتاً قبول کند بلکه حال او همان است که گفتیم.

چون گفته شود که فلانکس عالم بمعقولات است معنای این سخن آن است که هر وقت بخواهد صورت آن معلوم را در ذهن خود حاضر میکند و معنی اینهم این است که هر وقت بخواهد میتواند بعقل فعال اتصال یابد که این معقول را نزد آن بیابد و

این امریك قسم و سهمی از نبوت است بلکه برترین قوای نبوت است و اولی این است  
که این قوه را قوه قدسی نام نهند و این نیرو برترین و بالاترین مراتب قوای نفس  
بشری است .



که دارد برمتخیله فیضان کند و متخیله این فیض را بامثله ای محسوس و بالفاظ مسموع همانطور که اشارتی بآن شد حکایت کند .

از چیز هائی که این مطالب را تحقیق می کند این است که بسدیهی است امور معقوله را شخص بتوسط اکتساب حد وسط می کند و این حد وسط از دو راه حصول می شود .

گاهی از راه حدس که فعل دهی است که بذاته حد وسط را کسب می کند و ذكاء قدرت حدس است و گاهی از راه تعلیم و مبادی تعلیم حدس است زیرا که اشیاء ناچار بحد وسطهائی منتهی می شوند که خداوندان این حدس آنها را استنباط کرده و بمتعلمین واگذار کرده اند پس جائز است که انسان را بنفسه حدس حاصل شود و در ذهن اوقیاس بدون تعلم منعقد گردد .

این امر از اموری است که کما و کیفاً متفاوت است اما تفاوت کمی آن این است که برخی از افراد مردم را شماره حدس حد وسط بیشتر از دیگری است و اما در کیف بعضی از بشر زودتر حدس میزنند و زمان کمتر لازم دارند .

چون این تفاوت بحدی منحصر نیست بلکه دائماً زیادت و نقصان می پذیرد و در طرف نقصان بشخصی میرسد که هیچ حدس ندارد پس باید در طرف زیادت هم بشخصی رسد که در همه امور یسار اکثر آن دارای حدس باشد و نیز باید بشخصی رسد که از همه مردم سریع الحدس نباشد و ممکن است که فردی از بنی آدم بشدت صفا و شدت اتصال بمبادی عقلی تأیید نفس شده باشد که دائم حدس استعمال کند و از عقل فعال دائم الغبول باشد و صورتی که در عقل فعال است یا دفعتاً یا قریب بدفعه در آن شخص مرتسم شود .

ولی نه ارتسام تقلیدی بلکه مشتمل بر ترتیب حدود وسطی باشد زیرا تقلیدات در اموری که باید این امور باسباب خود شناخته گردند یقینی و عقلی نیست و

شده و هر قوه بالفعلی اختصاص دارد و آنچه را که نفس از امور مذکوره انجام می دهد بیماری این قوا می باشد .

کسانی که می گویند نفس یکی است و بذات خود فعال است بهمان دلیلی که اصحاب مذهب اخیر احتجاج کرده اند احتجاج می کنند سپس گفته اند که چون نفس یکی باشد و غیر جسم محال است که در آلات منقسم شود و متکثر گردد زیرا در این وقت صورت مادی می گردد .

باینکه نزد این قوم ثابت شده که نفس جوهری مفارق است و در اینجا از شمار استدلالات آنها نیازمند هستیم و این قوم گفته اند که نفس بذات خود هر چه را باید بکند می کند .

آن دسته از ایشان که گفته اند نفس بذاته علامه و دانا می باشد چنین استدلال کرده اند که اگر نفس جاهل و فاقد علوم باشد این جهل و فقدان یا برای ذات و گوهر آن است و یا برای امری است که آنرا عارض گشته . چنانچه این جهل برای جوهر نفس باشد محال است که بتواند چیزی را بداند زیرا زوال صفت ذاتی و لازم ممتنع است و اگر این جهل برای نفس عارض است عارض بامری که موجود برای شئی بوده عارض می گردد پس برای نفس موجود بود که اشیاء را بداند لکن بسببی آنرا عارض شد که نداند پس سبب برای ندانستن آن سبب می شود نه برای دانستن و چون این اسباب عارضه را کنار بگذاریم امری که در ذات او بود باقی می ماند و این بود که بداند

و چون دانستن ذاتی نفس شد چگونه می شود بسببی از اسباب نفس عارض شود که نداند با آنکه نفس امری بسیط و روحانی است و منفعل نمی گردد بلکه جائز است که در نزد نفس علم باشد و نفس از آن اعراض کند و به چیز دیگری مشغول شود و چون متنبه شد بداند و معنای تنبه این است که بذات خود بر گردد و بطبیعت خود رجوع کند آنوقت خواهد دید که ذاتش بهر چیزی عالم است .

آنانکه بیاد آمدن معلومات نفس قائل بوده و اصحاب تذکر نامیده میشوند اینطور

## فصل هفتم

در شمارش روش های موروث از پیشینیان در امر

نفس و در اینکه آیا يك نفس است یا بیشتر

و تشخیص قول حق از آراء مذکور

آراء مشهور در ذات نفس و افعال آن مختلف است یکی این است که گفته اند ذات نفس يك چیز است و تمام افعال خویش را بتوسط اختلاف آلات انجام می دهد .

پاره ای از این قوم گفته اند که نفس بذات خود عالم است و همه چیز را میداند و فقط حواس و آلات برای این مدرکات را بآن نزدیک می کنند که بآنچه در نهاد اوست متنبه گردد .

دسته ای دیگر از ایشان گفته اند که این تنبیه برای نفس بر سبیل تذکر و یاد آمدن است و نفس را عارض شده که علوم خود را فراموش کند و باینوسیاه فراموش شده ها را یاد می آورد . از طائفه اول دسته ای بر این شده اند که نفس یکی نیست بلکه متعدد است و نفسی که در بدن واحد است مجموع نفوس حاسه و دراکه و نفس غضبیه و نفس شهوانیه است و پاره ای از این قوم نفس شهوی را خود نفس غذائی دانسته و قلب را جایگاه آن دانسته اند و برای قالب شهوت غذا و تولید قائل شده اند و دسته ای از این قوم میگویند که تولید برای جزئی از اجزاء نفس است که در مرد و زن باین افاضه می گردد . پاره ای دیگر از ایشان گفته اند که نفس يك ذات است و این قوا از آن افاضه



چون این اصل مقرر شد گوئیم : باید برای این قواراجامعی باشد که همه آنها را جمع کند و نسبت آن چیز باین قوا مانند نسبت حس مشترك بحواس باشد ده از پستان اوشیر میخورند زیرا ما یقین میدانیم که قوا برخی برخی دیگر را مشغول میکنند و پاره‌ای پاره‌ای دیگر را استعمال میکنند و این مطلب در گذشته دانسته شد و اگر یک جامعی نباشد که آنها را بکار بندد و ببعضی از بعضی دیگر اشتغال بابد و دسته‌ای را استعمال نکند و بکار نبندد پس بهیچ وجه نباید یاره‌ای از این قوا پاره‌ای دیگر را از فعل خود باز دارد و از آن منصرف شود زیرا اگر فعل قودای از قوارا بقوه دیگری اتصال نباشد و اگر آلات و محل و امری که همه را جمع کرده مشترك نباشد آن قوه را از کار خود باز نمی‌دارد باینکه مای بینیم که احساس شهوت بر می‌انگیزاند و قوه شهوانی از محسوس از حیثی که محسوس است انفعال می‌یابد پس اگر از حیثی که محسوس نیست منفعل گردد البته انفعال آن مثل انفعال حس از این محسوس نخواهد بود و گرنه باید که خود قوه شهوی حس کند و جائز نیست که این دو قوه یکی باشند .

پس آشکار شد که این دو قوه برای يك حقیقتند و بدین سبب است که صحیح است گفته شود چرن ما احساس کردیم اشتها یافتیم یا اینکه چون فلان امر را دیدیم غضب کردیم .

این شئی واحد که قوا در آن جمع میشوند چیزی است که هر يك از مای داند که ذات آن است تا اینکه صحیح باشد که گفته شود که چون احساس کردم اسنها یافتم و روانیست که این شئی جسم باشد زیرا :

اولا - برای اینکه جسم از نظر اینکه جسم است نفس در حالی که واحد است مجموع لازم نمی‌آید که مجمع این قوا باشد و گرنه هر جسمی قوای متفرق است باید چنین باشد بلکه جسم برای امری چنین می‌گردد که آن امر جامع اول این قوا می‌باشد و از حیثی که آن مجمع این قوا می‌باشد غیر جسم است و آن نفس است .

احتجاج کرده اند که اگر نفس وقتی عالم نبود که اکنون آنرا فراموش کرده و در پی آن می‌رود آنوقت چون به مطلوب خود ظفریافت نخواهد دانست که این مطلوب او بوده مانند طالب بنده ای که گریخته باشد و ما از ذکر این عقیده و نقض آن در جای دیگری فارغ شدیم .

آنانکه نفس را بسیار دانسته اند چنین دلیل آورده اند که چگونه ما می توانیم بگوئیم که همه این نفوس يك نفس است باینکه شما نبات را می بینید که دارای نفس شهوانی است یعنی نفسیرا که در این فصل ذکر کردیم و نبات را نفس مدر که و حاسه و تمیز نیست پس ناچار این نفس نباتی چیزی است که غیر از این نفوس برای خود بطور انفراد موجود است و سپس حیوان را می بایم که دارای نفس حاسه است و در او نفس نطقی نیست پس این جانهای بهیمی نفس جداگانه خواهد بود و چون این جانها در انسان مجتمع شد میدانیم که در انسان نفس های منباین و مختلف الذات جمع شده و بعضی از این نفوس از برخی دیگر گاهی قابل مفارقت است و بدین سبب است که هر يك از این نفوس بجائی اختصاص یافته اند و جایگاه برای ممیزه دماغ است و جایگاه نفس غضبی حیوان قالب است و موضوع نفس شهوانی کبد میباشد .

این بود مذاهب مشهور در امر نفس و جز مذهب اخیر که در بدو فصل شمرده شد صحیح نیست پس ما صحت این عقیده را بیان کنیم بعد از آن بحل شبهی که وارد ساخته اند رو آوریم .

گوئیم : از سخنانی که ما گفتیم آشکار شد که افعال متخالف در تشخیص رای صحیح از آراء مذموره بقوای متخالف است و هر قوه از نظر اینکه قوه است بر فعل اول که از آن صادر میشود قوه خواهد بود پس قوه غضبی از لذات منفعل نمی شود و نیروی شهوانی از اشیائی که سبب ایذاء شخصند و از آنچه این دو قوه متأثر میشوند قوه مدر که متأثر نمی گردد و هیچ کدام از این دو قوه برای صور مدر که قابل نیستند که بتوانند صور مدرک را تصور کنند

چنین روی دهد که حس نکند و آن اعضاء هم با او متماس نشوند و صدائی هم نشنود این انسان بوجود اعضاء خود جاهل خواهد بود ولی انیت خویش را یک چیز میداند باینکه تمام این اعضاء جاهل است پس مجهول عین معلوم نیست و این اعضاء برای ما جز لباسی بیشتر نیستند که چون همواره با ما بوده ما آنها را مانند اجزائی برای خود میپنداریم و چون بخواهیم که خود را تعقل کنیم با وضعی که لباس پوشیده ایم تخیل میکنیم نه برهنه و سبب این است که ملازمت لباس با ما بطور دوام میباشد ولی در لباس عادت کرده ایم که گاهی آنرا کنده بکنار بگذاریم ولی در اعضاء چنین عادت نکرده ایم بدین جهت گمان ما که اعضاء اجزاء ما هستند از گمان ما که لباس ما اجزاء ما هستند شدیدتر و بیشتر است .

اما اگر این جسم همه بدن نباشد بلکه عضو مخصوصی باشد پس آیا این عضو آن چیز است که من معتقدم که آن عضولذاته من هستم و یا معنای اینکه من معتقدم آن عضو من هستم این نیست که من عین آن عضوم هر چند که برای او از بودن عضوی ناگزیر است . اگر هویت من ذات همین يك عضو باشد و این عضو قلب یا دماغ یا چیز دیگری یا عده ای اعضاء باشد که هویت آن عضو با هویت مجموع این اجزاء چیزی باشد که من شعور یافته ام که او من است لازم می آید که چون من بخود شاعر شوم بدین شئی هم شاعر باشم زیرا اجازت نیست که يك چیز از جهت واحد هم دانسته شود و هم دانسته نشود باینکه چنین نیست و من بتجارب و احساس و شنیدن میدانم که مرا قلبی و دماغی است پس این عضو بالعرض من هستم و مقصود از آنچه من از خود می شناسم آنست که وقتی میگویم من احساس کردم و من تعقل کردم و من کاری کردم همه این افعال را بچیزی رجوع می کنم که آنرا من نام نهاده ام و اگر گوینده ای بگوید که تو نیز نمیدانی نام آن من نفس است گوئیم : من پیوسته بمعنائی که آنرا نفس نام نهاده ام مشعرم

انسان خود را بدون  
جسم تصور میکند

ولی این را نمی دانم که اسم این حقیقت نفس است و چون مقصود از نفس را فهمیدم می فهمم نفس آن چیز است و آن است که آلات محرکه و دراکه را استعمال می کند و تا هنگامی نمی دانم که این

ثانیاً - معین شد که جائز نیست پاره‌ای از این قوا جسمانی و جاگیر در جسم باشد و اگر باز هم شك کنید و بگوئید اگر جائز باشد که این قوا برای يك چیز باشند باینکه همه با هم در آن يك چیز جمع نمی‌شوند زیرا پاره‌ای از آنها در اجسام حلول می‌کند و پاره‌ای دیگر در جسم حال نیست پس با همه افتراق که بایکدیگر دارند بدون اینکه دارای يك صفت باشند منسوب بیک چیز خواهند بود ما در جواب این شك می‌گوئیم که بهتر آن است که هم اکنون چنین باشند و همه آنها منسوب بجسم و جسمایی شوند.

بیز در پاسخ این اشکال گوئیم : این چیزی که جسم نیست جائز است که منبع قوا باشد و پاره‌ای از این قوا در آلت از او بخشوده و فائض گردد و پاره‌ای دیگر بذات آن اختصاص داشته باشد و همه این قوا بنوعی از اداء و رسانیدن بآن ذات مودی شوند و آن دسته از قوای آن نفس که در آلت هستند در مبدئی جمع گردند که این مبدء آنها را در آلت جمع کرده باشد و معذلك از ذاتی که غنی و بی‌نیاز از آن است چنانکه حال آن ذات را سپس در حل شبهه ذکر می‌کنیم فائض باشد.

اما نمی‌شود که همه این قوا فائض از جسم باشند زیرا نسبت قوا بجسم بر سبیل فیضان نیست بلکه بر سبیل قبول است.

ثالثاً - زیرا این جسم یا جمله بدن است پس باید که چون چیزی از آن ناقص شد شعور ما بذاتمان کمتر گردد باینکه چنین نیست زیرا من من هستم اگر چه نشناسم که من را دستی یا عضوی یا اعضاء دیگر است چنانکه در مواضع دیگر گذشت بلکه گمان می‌کنم این اعضاء همه توابع می‌هستند و معتقدم که این آلات سوای منند و در جایی از آنها استعمال می‌کنم که اگر این نیاز مندیها نبود احتیاج باین اعضاء نداشتم و من من می‌باشم و آن اعضاء نیستم.

اکنون برگردیم بآنچه در پیش گفته بودیم.

گوئیم : اگر انسان يك مرتبه آفریده شود و اعضاء او از هم دور باشند و آن اعضاء را

پرای کسب آن راه دورتری برود .

پس از این مطالب آشکار شد که این قوارا مجمعی است که همه این نیروها -  
بآن مؤدی می شوند و آنچه شریک با جسم باشد چه غیر شریک فرقی نمی کنند و چون صحت این  
عقیده را مبرهن ساختیم پس باید بحل شبهه های مذکور بپردازیم .

اماد حل شبهه اول میگوئیم واجب نیست که چون نفس حقیقت را حده باشد در اعضاء  
مختلف از آن نیروهای گوناگون افاضه نشود بلکه جائز است که اولین چیزی که از آن  
در بزر و منی افاضه شود قوه انشاء و ایجاد باشد و بر حسب موافقت افعال  
آن قوا اعضائی را انشاء کند و هر عضوی برای پذیرفتن قوه خاصه استعداد یابد  
که از نفس بر آن افاضه شده و اگر چنین نبود آفرینش تن برای روان معطل بود .  
اما آنکس که شك کرده و نفس را بذاته عالم و دانا دانسته این شك هم باطل  
است زیرا واجب نیست که چون جوهر نفس بذاته خالی از علم بود وجود علم برای  
آن محال باشد چونکه فرق است میان اینکه گفته شود که جوهر روان باعتبار ذات  
خود علم اقتضاء کند و میان این قول که جوهر ذات شئی اقتضاء می کند که نداند و لازم  
شدن چهل با هریک از این دو قول مختلف است .

اگر مسلم بداریم که نفس بجوهر خود جاهل است مقصود ما این است که چون  
انفراد یابد و سببی از خارج بدان متصل نگردد چهل آنرا لازم می شود نه بشرط  
جوهر بتنهائی .

و مراد ما از این قضیه آن نیست که جوهر نفس جوهری است که عاری از جهل نیست  
و اگر هم مسلم نداریم و بگوئیم که این جهل امری است عارض بر آن واجب نیست  
که چنین عارضی بر امر طبیعی عارض باشد زیرا وقتی ما بگوئیم که چوب خالی از صورت  
تخت بودن است این خلو برای چوب امری ذاتی نیست بلکه امر عارضی  
است و زوال آن جائز است و این گفتار مثل این است که شما بگوئید در چوب صورت  
تخت بودن باشد و ازین رفته باشد و یکی از محالات این است که این شخص شکاک

حقیقت نفس است که معنای لفظ نفس را ندانسته‌ام ولی حال قلب و دماغ اینطور نیست و من معنای قلب و دماغ را می‌فهمم ولی خود اینها را نمی‌دانم و من چون مقصودم از نفس چیزی باشد که آن هویتی است که مبداء این حرکات و ادراکات است که برای من است و مبداء همه این کارها است و این نفس یادر حقیقت من هستم یا اینکه اوست که این بدن را استعمال می‌کند و گوید دیگر من اکنون نمی‌توانم که شعور بمن را بنهائی از شعور باینکه او این بدن را استعمال می‌کند و مقارن با بدن است تمیز دهم.

و اما آیا این حقیقت جسم است یا جسم نیست نزد من واجب نیست که جسم باشد و برای من این حقیقت جسمی از اجسام متخیل نمی‌گردد بلکه فقط وجود و هستی این هویت برای من بدون جسمیت تخیل می‌شود پس از راهی دانستم که آن جسم نیست زیرا با اینکه من این حقیقت را فهمیدم جسمیت آنرا ندانستم و پس از اینکه معنای جسم را تحقیق کردم هر چه معنای جسمیت را بدین چیزی که مبداء این افعال است عرضه داشتم روان بود که این شئی جسم باشد.

پس سزاوار این است که تمثیل این حقیقت در نفس چیزی باشد که باین ظواهر مخالف باشد و سبب اینکه من بغلط می‌خواهم نفس را جسم بدانم این است که پیوسته آنرا مقارن با آلات می‌بینم و مدام آلات را مشاهده می‌کنم که افعالی از آن آلات صادر میشود بدینجهت گمان می‌کنم آلات مانند اجزاء من هستند و چون در چیزی غلط شدنباید در آن حکم کرد بلکه پس از تعقل باید حکم کرد و نیز لازم نمی‌آید که چون من خواستم طالب وجود این حقیقت شوم و بدانم که آن غیر جسم است بطور جهل مطلق بر این هویت جاهل باشم بلکه فقط غافل از آن خواهم بود و بسامی شود که غلم بیک چیز نزدیک است ولی از آن غفلت می‌شود و داخل در حد مجهول گشته و از راهی دور تر طلب می‌گردد و بسامی می‌شود که علم قریب جاری مجرای تنبیه است و این که مؤلت و مشقت در حصول آن خیلی کم است بکلی مثل چیزی میشود که از میان رفته و شخص بر آن بعلمت ضعیف فهم متفطن نمی‌شود و نیازمند می‌گردد که

مقارن گردد ولی این دو قوه را يك معنای جامع است و آن این است که هريك از این دو تغذیه و نمو و تولید می کند اگرچه پس از این شراکت در معنای جنسی بفصل مقوم که برای نوع آنست، نه بعرض، از یکدیگر انفصال می یابند و آن معنی که در هر دو اینها موجود است برای قوه نباتی انسان جنس می باشد و بجای از معنای جنسی مفارقت می جوید و مامنع نمیکنیم که جنس این قوا برای اشیاء دیگری یافت شود از این مطلب لازم نمی آید که این قوا در انسان برای نفس واحد جمع نشود و نیز از این کلام لازم نمی آید که طبیعت نامی که در حیوان است بر نفس حیوانی که آنراست حمل نشود تا اینکه نفس حیوان او همان قوه باشد چنانکه انسان در حصه و قسمت خود از جنس حیوانیت چیز دیگری نیست و این مطلب برای شمار منطق تحقیق شد.

پس واجب نیست که نفس نباتی که در انسان است غیر از نفس حیوان باشد تا چه رسد باینکه قوای نفس واحد باشند و دیگر لازم نیست که نباتیتی که در انسان است بنوع خود از انسان مفارق یافت شود پس دلیل این قوم برای اثبات عقیده آنان کافی نیست زیرا که بنوع خود مفارقت نمی جوید بلکه بجنس خود مفارقت می جوید.

معذلك قبول کنیم که قوه نباتی که در حیوان است بانیروی حیوانی او مخالف است و هريك از این دو نوعی محصل و بنفسمتفرد فرض شود که یکی از این دو دیگری نیست و بر دیگری هم مقول نمی گردد تازه مانع این نیست که این دو قوه با هم در حیوانیتی که برای نفس حیوان است نباشند چنانچه وقتی رطوبت در غیر هوا یافت شود و مقارن با حرارت نباشد از این امر لازم آید که رطوبت و حرارت در هوا برای صورت واحد یا برای ماده واحد نباشد و واجب نیست که چون حرارتی یافت شود که از حرکت صادر نشده باشد بلکه از علت دیگری صدور یافته است لازم آید که حرارت در موضع دیگر تابع حرکت نباشد.

گوئیم ممتنع نیست که این قوا بنوع متغایر باشند و نیز بذاتی واحد که این قوا در او هستند منسوب گردند و اما کیفیت تصور این مطلب آن است که اجسام عنصری

می گوید که شئی بذات خود بر می گردد زیرا هیچوقت چیزی از ذات خود غائب نمیشود بلکه از افعال خود که مختص بذات اوست و بذات این او این افعال تمام میشود غائب می گردد و این مطلب بطور مجاز و توسع گفته میشود زیرا این افعال برای او موجود نیست بلکه اصلاً وجودی ندارد اما ذات شئی چگونه میشود که برای خود موجود نباشد و این افعال جز آنوقتی که نفس آنها را ایجاد می کند موجود نیستند پس نفس حتی از افعال خود هم غائب نیست و اما ذات شئی برای شئی غائب نیست و هرگز هم بدان رجوع نمیکند . اما احتجاج اصحاب تذکرا در صناعت منطق نقض کردیم .

اما آن دسته که نفس را تجزیه کرده اند مقدمات باطل در قیاس خود بکار برده اند .

یکی از این مقدمات آن است که نفس نباتی بطور مفارق از نفس حاسه یافت می شود پس باید که در انسان چیز دیگری غیر از آن باشد و این مقدمه سوفسطائی است زیرا مفارقت از چند راه قابل تصور است و آنچه در این مبحث بآن احتیاج داریم دو چیز از آن است .

یکی مفارقتی است که رنگ را از سفیدی و حیوان را از انسان توهم میشود زیرا طبیعت رنگ در غیر سپیدی و حیوانیت در غیر انسان یافت میشود بدینطور که هریک فصل دیگری بگیرند .

گاهی مفارقت توهم میشود که چنانکه سپیدی از جسمی که شیرین است مفارقت می یابد و دانسته میشود که شیرینی و سپیدی دو قوه مختلف هستند که در یک چیز جمع نمی شوند .

سزاوارترین مفارقت نفس نباتی از نفس حاسه قسمت اول است .

بیان مطلب آنکه نفس نباتی موجود در درخت خرما با قوه ناهیه ای که در انسان است البته در نوع شرکت ندارند زیرا آن قوه ناهیه در نخل صلاحیت ندارد که البته بنقل حیوانی مقارن شود و نیز قوه ناهیه ای که در حیوان است صلاحیت ندارد نفس نخلی را



شده باشد و چون با هم جمع شدند هر کدام را که متاخر فرض کردیم برای متقدم نیز  
مبداء خواهد بود .

و متقدم از آن فائض خواهد شد پس باید حال قوای نفسانی را اینطور  
تصور کرد و چون درفتون متأخر در حیوان گفتگو خواهیم کرد این مطلب را بیشتر  
شرح خواهیم داد .



را سرفیت تضاد از قبول حیات منع میکند و هر چه در دوری از تضاد سعی کنند و رو  
 بتوسطی آورند که ضد نداشته باشد با جسم سماوی شباهت می‌رسانند و از این رو استحقاق  
 می‌یابند که نیروی زندگی از جوهر مفارق بر آنها افزوده شود و هر چه که بتوسط  
 نزدیکتر شوند بیشتر قبول حیات می‌کنند تا اینکه بعایتی برسند که نزدیکتر از آن  
 بتوسط تصور نشود و دیگر نشود دو طرف تضاد را از آن بیشتر هدم نمود در این هنگام  
 جوهری که بجوهری مفارق شبیه است قبول می‌کند چنانکه جوهر سماوی اینطور است  
 و در این هنگام آنچه که در غیر آن از مفارق پیدا شود و حادث گردد از نفس این  
 جوهر مقبول که جوهر مفارق بآن اتصال یافته حادث می‌گردد .

از برای مثال این مطلب در طبیعیات توهم کنیم که در جای جوهر مفارق آتش  
 یا آفتاب باشد و در جای بدن جرمی باشد که از آتش متأثر می‌گردد و فرض می‌کنیم که  
 این جسم کره ای باشد و در جای نفس نباتی تسخین این کره باشد از آتش و در جای  
 نفس حیوان روشن شدن این کره از آتش باشد و در جای نفس انسانی اشتعال این  
 کره باشد .

گوئیم : این جرم متأثر مانند کره اگر وضعش از این موثر وضعی باشد که قبول اشتعال و  
 روشن شدن نکند بلکه تنها طوری باشد که قبول تسخین کند جز تسخین را قبول نخواهد کرد  
 و اگر وضع آن اینطور باشد که جرم نیز بآن نسبتی که بآن یافته علاوه بر قبول تسخین آنرا هم  
 روشن کند پس ضوئی که از آن مفارق بر این می‌تابد علت تسخین و اضافه آن میشود چنانکه شمس  
 بشعاع خود تسخین و روشن میکند سپس اگر استعداد شدیدتر شود چیزی باشد که صلاحیت اشتعال  
 داشته باشد از مؤثری که صلاحیت دارد بقوت و شعاع خود اشتعال دهد البته این شعله جرمی شبیه  
 بمفارق پدید می‌آورد و این شعله با مفارق علت نور پاشی و تسخین می‌شوند حتی اگر بتنهائی  
 بماند امر اضافه و تسخین تمام می‌گردد .

و نیز ممکن است که تنها تسخین یافت شود یا فقط تسخین و اضافه بطور  
 جداگانه و یکی از این دو که متأخر است علت باشد که متقدم از آن افزوده

با اینکه نزد مردمی که تجارب طبی دارند آشکار است که بطورحبس ظهور میشود .

نسبت این جسم لطیف که روح نام دارد با لطافت اخلاط و بخار اخلاط نسبت  
اعضاء است بکثافت اخلاط و این جسم را مزاجی مخصوص است که بحسب اختلافی  
که در آن واقع می شود تغییر می یابد و بوسیله این اختلاف برای قوای مختلف حمل  
می شود و آن اندازه از مزاج که برای غضب صلاحیت دارد با آن صلاحیت اشتها و  
حس ندارد و آن مزاجی از این جسم که برای روح با صره صلاحیت دارد برای روح  
محر که صلاحیت ندارد و اگر مزاج یکی بود و قوای مستقر در روح هم یکی بود و افعال  
آن هم یکی می داشت

چون نفس یکی است پس باید که تعلق اول آن بدن بیاری این روح باشد و  
بیاری این روح بدن را تدبیر کند و غذا دهد .

نخستین عضوی که متکون می شود که منبع و معدن تولد روح  
بخاری است قلب می باشد که ما را علم تشریح باین مطالب راهنمایی  
می کند و نزدی این مطلب را در کتاب حیوان شرح خواهیم داد .

اولین عضوی که  
در جنین متکون  
می شود قلب است

پس باید که تعلق اول نفس بقلب باشد و جائز نیست که اول بقلب سپس بدهاغ  
تعلق یابد زیرا چون نفس باو این عضو تعلق گرفت بدن دارای نفس می شود و ناچار  
عضو دوم را بتوسط عضو اول تدبیر می کند پس نفس حیوان را بقلب زنده می دارد ولی  
جائز است که قوای افعال دیگر از قلب باعضاء دیگر افاضه شود زیرا که باید فیض و  
بخشش از نخستین چیزی که بآن تعلق گرفته صادر شود تا اینکه در نتیجه دماغ اولین عضوی باشد  
که مزاج روحی که صلاحیت دارد حامل قوای حس و حرکت باعضاء شود در آن تمام گرد تا افعال  
اعضاء از باعضاء صادر شود حال که بدقیاس بقوای تغذیه چنین است و با آنکه قلوب مبداء او است  
و از آن باعضاء روح بخاری نفوذ می کند فعل او در باعضاء دیگر است .

چنانکه مبداء حس نزد مخالفین این دسته دماغ است ولی افعال حسی بادماغ  
و در دماغ نیست بلکه مبداء قوای مختلف صلاحیت ندارد که از همان معدن هم افعال

## فصل هشتم

در بیان آلانی که برای نفس است

اکنون سزاوار است که در آلانی که

برای نفس است گفتگو کنیم

گوئیم : حکما در شمار اعضای که قوه رئیس هستند و نفس بآن تعلق گرفته افراط و تفریط کرده اند بحدی که از اعتدال خارج شده و کارشان بلجاست کشیده و هر يك از دو دسته برای صحت عقیده خود دلائلی آورده اند .

بیشتر از همه آن دسته راه غلط پیموده اند که نفس را ذاتی واحد دانسته و با این حال گفته اند که اعضا رئیس زیاد است و چون با فلاسفه ای که قائل بتکثر نفس بوده اند مخالفت کرده اند و بوحث نفوس معتقد بوده اند ندانستند که با دانستن این اعتقاد لازم می آید که عضو رئیس را یکی بیشتر ندانند و آن عبارت از عضوی خواهد بود که نفس اولایان تعلق گیرد و اما اشخاصی که نفس را متکثر دانسته اند نمی توانند که از برای هر جزئی از نفس مرکزی بخصوص قائل شوند.

گوئیم : مرکب اول برای قوای نفسانی بدن، جسم لطیفی است

در تعریف روح  
بخاری

که روح نام دارد و در منافذ بدن نفوذ می یابد و این جسم روح

نامیده می شود و اگر قوای نفس متعلق بجسم، بطور حمل شدن

نفوذ در جسم نمی کرد بستن راه های نفوذ، قوای محرکه و حاسه و متخیله را حبس نمی کرد

با آنکه روئیدن این عصب از دماغ و آمدن آن از دماغ بقلب بآن اندازه ظهور ندارد که آنکس که مدعی است عصب بین دماغ و قلب از دماغ بقلب می آید نه از قلب بدماغ می گوید چنانکه مابوقتی در طبیعت حیوان گفتگو کنیم در کتاب حیوان در این مبحث بحثی طولانی خواهیم کرد که شافی و مقنع باشد .

گوئیم محال نیست که مبداء وجود قوه که در عضو است از این عضو بعضی دیگر نفوذ کند و در آنجا قوه تمام شود و استکمال یابد سپس بآن عضواول باز گردد و آنچه را گرفته پس دهد زیرا غذا ، از معده بکبد می رود و چون بآنجا رسید معده را در عروقی که از طحال و اجوف برانگیخته می شود غذا می دهد و بمعده باز میگردد (۱)

این قول هم بدینست که بگوئیم مثلاً مبداء قوه از قلب منبعث می گردد و قوه بطور تمام و کمال در قلب نباشد سپس بعد از آنکه در عضو دیگری کامل شد ، و بتمام رسید و در عضو دیگری استکمال یافت بقلب افاده شود .

حال حس مشترك چنین است ، زیرا مبداء قوه حاسه جزئی از آن است سپس از راه فائده بر آن می گردد باینکه خود حس قلب بخصوص لمس از آن حس دماغ اعظم است ز بدین جهت است که دردهای آن تحمل نمی شود و ممتنع نیست که قوادر غیر مجاری خود بواسطه تصادف موادی که آنهارا شنید و قوی کنداشد واقوی کردند نزدیکتر یقین این است که قوه اطراف اوتار بجذب از قوه اوائل اوتار که پهلوی عصب در می آیند سخت تر باشد .

پس قلب مبداء اول است که از آن بدماغ قوایی افاضه میشود و پاره ای از این قوا کارشان دردماغ و اجزاء دماغ تمام میشود مانند تخیل ، تصور ، وغیره و پاره ای از دماغ باعضائی که خارج از آنند افاضه میشود چنانکه بکسه چشم و عضلات محرکه

---

۱ - یعنی غذا از معده نفوذ در کبد می کند و باز از کبد بخود معده بر می گردد .

صادر شود و باید که در آلات مختلف متنوع گردد و آن آلتی باشد که پس از این عضو نوعی آفرینش بیابند و چنانکه در کتاب حیوان خواهی دانست از این عضوبدان قوه که بامزاج این نوع و استعداد آن ملائم باشد افزوده گردد تا اینکه برای عضوی که مبداء است ثقلی نباشد بدینجهت است که برای دماغ غضب و برای کبد آورده خلق شده و اعم از آنکه دماغ یا کبد دو مبداء نخستین برای حس و حرکت و تغذیه باشند یا دو مبداء ثانی چون از قلب قوه تکوین و تخلیق بدماغ افزوده گشت دماغ تکوین می یابد و ممکن است که دماغ از خود آلتی ارسال کند که از قلب حس و حرکت بگیرد یا اینکه قلب بدماغ آلتی بفرستد که بتوسط آن حس و حرکت بآن نفوذ کند پس باین سبب نباید که در آفرینش عصب مضایقه واقع شود خواه مبداء آن از قلب باشد یا از دماغ و بزودی معلوم خواهد شد که کدام مبداء اند و ما مسلم بدانیم که مبداء عصب از دماغ است و از قلب استعداد می جوید و کبد رانیز عروقی است که غیر کبد بآن مدد می یابد و کمک می جوید .

پس واجب نیست که عضوی که مبداء عوت در آن است اولین افعال قوه نیز در آن باشد و نیز لازم نیست این عضو آلت برای افعال این قوه باشد بلکه جائز است که آلت در آن برای استعداد از چیز دیگری خلق شده باشد و پس از اینکه خلق شد استعداد جوید یعنی که دماغ اولین دفعه که خلق می شود مبداء حس و حرکت بالفعل در آن نباشد بلکه فقط مستعد باشد که بنوعی برای اعضای که بعد از آن است مبداء شود و این کار وقتی است که پس از آنکه استعداد از غیر برای آن خلق شد آنوقت استعداد از آن غیر جوید و چون عصبی که بقلب برود برای او آفریده گشت حس و حرکت را از قلب استعداد یابد .

و ممکن است دماغ تا این منفذ آفریده گشت تکون یابد پس دیگر هیچگونه دلیلی برای نفوذ آن از دماغ بقلب نخواهد بود بلکه همانطور که دماغ آفریده می گردد از همان ماده چیزی خلق شود که بقلب رود و از قلب حس و حرکت را استعداد جوید

است در سوراخهای ستون فقرات نفوذ میکند برای اینکه آنچه از عصب که در اعضاء میرود از او دور نباشد بلکه بهر جای نزدیکی که احتیاج دارد عصب از خود بفرستد .

اما قوه مصوره وحس مشترك این دو در روحیکه در مقدم است و در تجویفی است جای گیر هستند .

و از اینجهت در مقدم دماغ جلو گیر شدند تا بر حواسیکه بیشتر آنها از مقدم دماغ منبعث می شود اطلاع یابند و قوه حفظ و فکر در دو تجویف آخر دماغ جای گیر شده اند و از اینجهت جایگاه ذاکره در عقب دماغ قرار گرفت تا اینکه مکن روح مفکره میان خزانة صورت و خزانه معنی باشد و مسافت میان این دو یکی باشد و سلطنت آن در وسط دماغ باشد و بر همه دماغ مستولی گردد چنانکه گفته شد جایگاه حافظه که قوه ذکر و ذاکره نیز نام دارد در پس دماغ است

و نیروی وهم بر همه دماغ مستولی است و سلطنت او در وسط دماغ است سزاوارتر و بجایترین شکی که می تواند کسی ایران کند این است که بگوید : چگونه صورت کوهی بلکه صورت عالمی در آلت کوچکی که قوه مصوره را حمل کند مصور می گردد

گوئیم : احاطه و اطلاع بانقسام اجسام باجزاء غیرالنهاییه ما را از هؤنت پاسخ این شک آسوده می کند و چنانکه صورت عالم در آئینه کوچکی مرتسم میشود در حدقه نیز مرتسم میگردد بدینطور که آنچه در این دو مرتسم میشود مطابق اقسام آن انقسام یابد زیرا جسم صغیر بتوازی جسم کبیر از حیث عدد و شکل منقسم میشود اگرچه این دو قسم در مقدار مخالفاند و حال ارتسام صورت خیالی در مواد خود چنین است سپس نسبت آنچه صورت خیالی در آن ارتسام می یابد در کوچکی و بزرگی این محل ارتسام مانند نسبت این دو چیز از خارج باشد در عظم و صغر آنها با مراعات تشابه در بعد

اما قوه غضب و آنچه متعلق بدان است احتیاج بعضوی غیر از مبدء که قلب است ندارد زیرا فعل آن يك فعل است و با مزاج حرارت شدید ملائم است و بدان احتیاج دارد و چون

افاضه می شود و از قلب بکبد قوه تغذیه افاضه میشود پس از کبد بتوسط عروق بجمیع بدن افاضه میشود و قلب را غذا میدهد.

پس مبداء قوه از قلب است و مبداء ماده از کبد .

اما قوای دماغی بصر بر طوبت جلیدید که مانند آب  
**آلات قوای ظاهری**  
صاف است و صور مبصرات را قبول میکند و بروح با صره  
میرساند تمام می شود و ابصار در ملتقای عصب مجوف انجام می گیرد چنانکه در تشریح  
بیان شد.

اما شامه - بدورائده مقدم دماغ که مانند دو نوك پستان هستند انجام  
می گیرد .

ذائقه - باعصاب دماغی که بزبان و حنك می آید و قوه حس و حرکت بآنها  
می دهد تمام میشود .

شنوائی باعصاب دماغی که بصماخ می آید و سطح محیط دماغ را می پوشاند  
انجام می یابد .

لمس باعصاب دماغی و نخاعی که در همه بدن پراکنده است انجام می گیرد .  
بیشتر عصب حس از مقدم دماغ است زیرا مقدم دماغ نرمتر است و نرمی در حس  
سودمند تر است و مقدم دماغ هر چه رویش و بنخاع آورد سخت تر میشود تا نخاعی را  
که باید بتدریج نازك شود بصلابت آنرا كمك کند .

و بیشتر عصب حرکت که از دماغ است از مؤخر دماغ روئیده میشود زیرا مؤخر  
دماغ سخت تر است و سختی در حرکت سودمند تر است و بر حرکت بیشتر كمك و  
اعانت میکند و عصبی که برای حرکت است در بیشتر اوقات عضله از آن متولد میشود  
و چون از عضله تجاوز کرد از آن اعصاب و از رباطات اوتار یافت میشود و بیشتر اتصال  
اطراف آنها باستخوان هاست و در پاره جایها بغیر عظام نیز متصل میشود و گاهی خود  
عضله بعضو محرك بدون توسط و تر و نخاع متصل میگردد و نخاع که مانند جزئی از دماغ



# غاطنامه کتاب روانشناسی شفا

ص	سطر	غلط	صحیح
۳۲	۱۴	مفعول	معقول
۵۵	۳	به افراد و بسیار	به افراد بسیار
۵۸	۱۵	دراک می کند بالفعل	دراک می کند نه بالفعل
۶۲	۱	مشهود	مشهور
۶۴	۳	شخصی	شخص
۱۱۵	۳	محا کمه	حا کمه
۱۲۴	۴	صورت	صوت
۱۲۶	۱۰	تامل	حال
۱۴۱	۷۱	جنس	جسم
۱۷۰	۴۰	بتوسط اکتساب	بتوسط حد و سطا اکتساب
		حد وسط می کند	می کند

## این دو جمله را انداست

۱۲۴	۱۸	و بالجه
۱	۱۲۸	و این
		در مقدمه کتاب
۲۸	۶	Thaumas
		Thomas

غضب گاه گاه روی میدهد تاثیر آن مانند تاثیر فکر و حرکت متصل نیست تا اینکه از اشتعال مفرط آن ترسیده شود زیرا که غضب امری است که با اتفاق روی میدهد ولی فکر و حرکت و دیگر چیزهای از این قبیل امری لازم هستند و ثبات و قبول محتاجند پس باید که عضوی که برای آنها آماده شده اربط و ابرد باشد و آن دماغ است تا اینکه حرارت غریزی اشتعال شدید نیابد و با التهایی که از حرکت دست می دهد مقاومت کند .

و چون واجب بود که تغذیه بعضوی عديم الحس گردد تا اینکه چون از غذا، پر شود و خالی گردد این کار برای او اسباب درد نشود و بآنچه که از آن عضو بآن و در آن نفوذ میکند زیاد متالم نشود و نیز اربط باشد که تا بتواند حار قوی را تعدیل و با آن مفارقت کند از اینرو برای آن کبد آماده شد و قوه تولید در عضو دیگری که حس آن شدید است قرارداد شد که ناچون شبق برای او روداد بتوسط جماع داعی شبق را اجابت کند و اگر این لذت نبود و آن عضورا شبق نبود حاجتی در بقاء شخص بجماع نداشت و لذت بعضو حساسی تعلق میگیرد از اینرو انشین برای آن قرارداد شد و بآلات دیگر نیز احساس میکنیم که بعضی از آنها برای جذب آماده است و باره دیگر برای دفع ماده چنانکه وقتی در حیوان گفتگو کنیم آنرا ذکر خواهیم کرد و این آخر کتاب نفس بود و فن ششم از طبیعیات .

## پایان